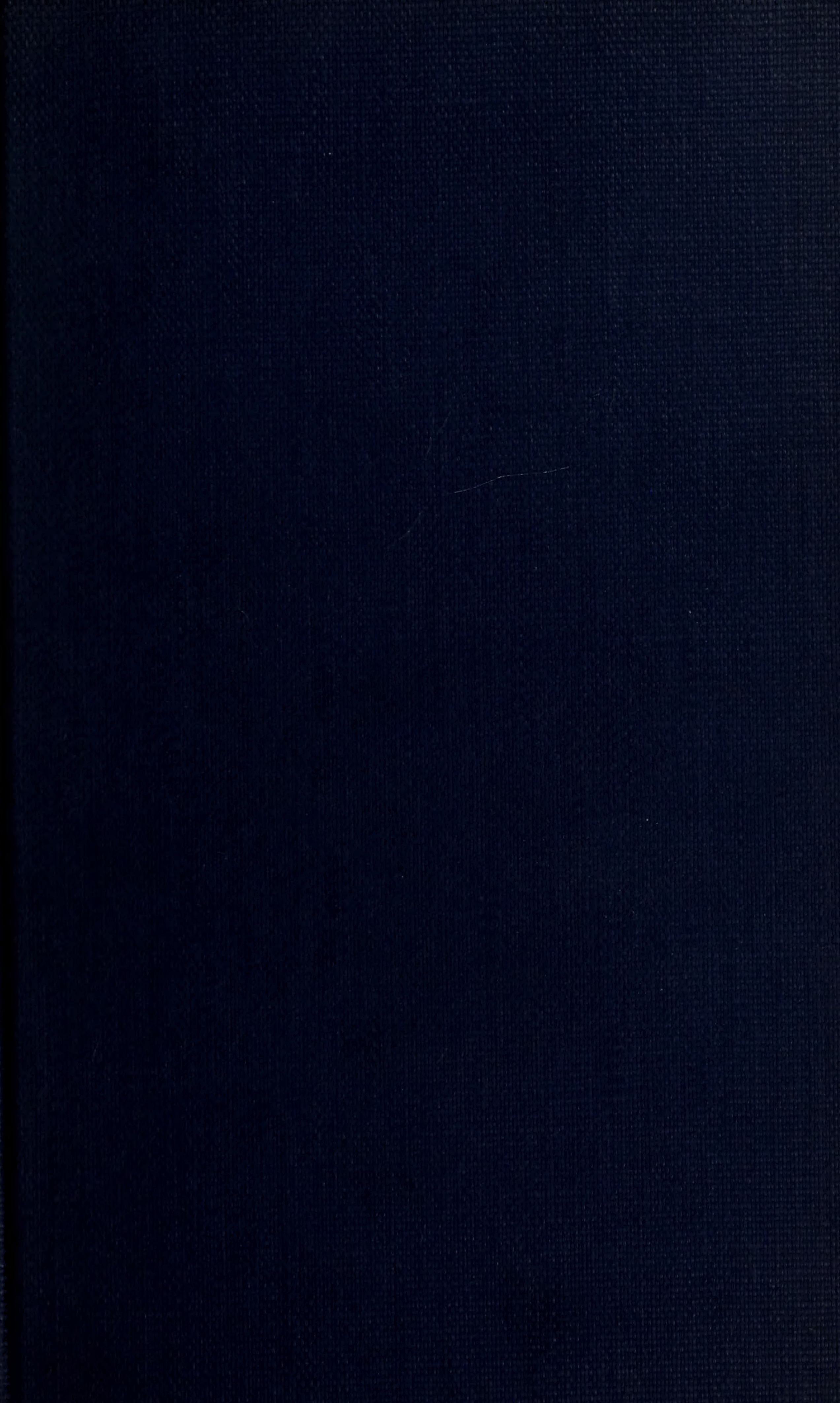


Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/histoiredesdogme05schw

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

HISTOIRE DES DOGMES

V

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Comme le tome I, le tome II de Schwane a dû être mis en deux volumes français. Il est donc représenté dans sa Ie et IIe parties par le tome IV de notre traduction ; le tome présent contient la IIIe et la IVe.

Néanmoins, selon la disposition précédemment adoptée, et pour les mêmes raisons, la numérotation des paragraphes se continue d'un volume à l'autre et rappelle ainsi, faute de mieux, l'unité du volume original.

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE
Publiée par les principaux Professeurs de Théologie des Universités catholiques

HISTOIRE DES DOGMES

TOME V

PÉRIODE DU MOYEN AGE

PAR

le Docteur JOSEPH SCHWANE

PROFESSEUR PUBLIC ORDINAIRE A L'ACADÉMIE ROYALE DE MUNSTER

Deuxième Edition revue et augmentée

AVEC APPROBATION DE L'ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG

Traduction de l'Abbé A. DEGERT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

PARIS

LIBRAIRIE DELHOMME ET BRIGUET
GABRIEL BEAUCHESNE & Cie
ÉDITEURS

1903

117, rue de Rennes, 117

(Tous droits réservés)

Dépôt à **LYON**, 3, Avenue de l'Archevêché.



17 1938
#11205

TROISIÈME PARTIE.

HISTOIRE DES DOGMES ANTHROPOLOGIQUES SUR LA NATURE, L'ÉTAT PRIMITIF, LA GRACE, LE PÉCHÉ ORIGINEL ET LES FINS DERNIÈRES DE L'HOMME.

§ 75

Remarque prélimaire.

Les dogmes relatifs à la nature de l'homme, à sa condition et à ses fins dernières peuvent tout naturellement se répartir en cinq groupes, si nous voulons nous faire une image claire de leur développement en général et en particulier. Ils se rapportent notamment 1° à la nature de l'homme et à ses éléments, 2° à son état primitif, 3° au péché primitif et au péché originel, 4° à la grâce de Dieu pour la justification et la sanctification et 5° aux fins dernières de l'homme. Ces divers points de doctrine ont été étudiés à fond chez les divers théologiens du moyen âge. Ils ont en même temps reçu d'abondants développements qui se sont ajoutés au long travail qui s'est fait, de plus en plus progressif et de plus en plus systématique, autour du contenu de la foi pour la mettre en valeur, et qui a été influencé et stimulé par l'introduc-

tion de la philosophie arabe dans la Scolastique. Ce dernier point a été déjà mis en pleine lumière dans le préambule, quand ont été exposés les rapports entre la foi et la science ; ils seront néanmoins encore mieux éclaircis dans la psychologie, c'est-à-dire dans la doctrine sur la nature humaine et ses facultés, sur la nature et la grâce et particulièrement dans les premier, second et quatrième chapitres de cette partie.

CHAPITRE I

Développement des doctrines dogmatiques sur la nature de l'homme.

§ 76

Doctrine des théologiens du moyen âge jusqu'à Pierre Lombard sur la nature de l'homme.

Les principales doctrines dogmatiques de la révélation divine sur la nature de l'homme se rapportent à sa composition d'âme et de corps, à ses éléments particuliers, notamment l'intelligence et la liberté, à l'immortalité de son âme. En dehors de ce dépôt divin, les théologiens avaient hérité comme d'un patrimoine, des travaux des Pères, notamment de saint Augustin. Ce capital primitif, les théologiens l'avaient exploité comme des talents dont ils avaient retiré de gros intérêts.

Pour la date, le huitième concile général de Constantinople (869) tombe déjà dans ce moyen âge que les peuples germaniques chrétiens ont marqué de l'empreinte de leur propre caractère. Cependant il ne fut guère question dans ce concile que d'affaires de l'Église grecque, à savoir de l'extinction du schisme grec et de la condamnation des erreurs de Photius. Parmi celles-ci figurait l'opinion manichéenne qui attribuait à l'homme une âme raisonnable et une âme sensible. Cette opinion se rattachait au dualisme manichéen et devait expliquer le péché, non par la libre volonté de l'homme, mais comme quelque chose de physique, de nécessaire, comme d'émané d'une âme sen-

BQT
31
S4

sible appartenant au royaume de la matière. Par contre le huitième concile général dans le huitième canon (le dixième d'après le texte grec) affirmait la doctrine de la révélation sur l'unité de l'âme humaine : « Alors que l'Ancien et le Nouveau Testament nous enseignent que l'homme n'a qu'une âme, la raisonnable (*rationalis et intellectualis*) et que tous les Pères et que tous les docteurs de l'Eglise soutiennent la même doctrine, il s'est produit quelques nouveautés coupables et méchantes assez erronées pour oser soutenir que l'homme avait deux âmes. Le saint concile général condamne donc les auteurs de cette opinion » (1). Par là était définie la doctrine qui, soutenue d'un commun accord par tous les théologiens avant comme après le concile, a prévalu, comme doctrine de l'Eglise.

Au commencement et durant le cours du neuvième siècle les théologiens francs avaient eu à défendre contre les adoptianistes la doctrine de la personne du Seigneur et celle de la liberté de l'homme contre les prédestinatiens. De ces diverses doctrines il sera question plus tard, dans le quatrième chapitre. Mais ces mêmes théologiens, tels que Alcuin, Rhaban Maur et autres, s'occupèrent aussi, au moins accidentellement, de la nature de l'homme. Alcuin notamment se prononce en faveur de la dichotomie en ce sens que l'homme n'a qu'une âme, une *anima rationalis*, qui anime le corps humain et ne provient point des parents, mais est créée de Dieu (2). Dans son écrit *de ratione animae* il reprend la doctrine de saint Augustin sur la ressemblance

(1) *L. c.*: Veteri et novo testamento unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem docente, et omnibus deiloquis patribus et magistris ecclesiae eandem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare, et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresin confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis synodus... talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat.

(2) C. haer. Fel. c. 36. Voir plus haut § 50.

avec Dieu, l'immortalité et les diverses facultés de l'âme. Rhaban Maur composa un ouvrage pour faire suite à l'écrit similaire de Cassiodore qui est souvent cité par des Scolastiques comme Alexandre de Halès, à côté du prétendu ouvrage de saint Augustin *De Spiritu et anima.* Cassiodore avait défini l'âme *anima est substantia spiritalis a Deo creata propria sui corporis vivificatrix* pour couper court aux erreurs panthéistes, qui faisaient de l'âme une émanation de Dieu.

Le dixième siècle n'a pas produit beaucoup d'œuvres théologiques ; ce fut un temps de fermentation où les meilleures facultés se réunissaient dans les écoles des cloîtres pour préparer au XI[e] siècle le réveil et l'apogée de la science scolastique. Dans saint Anselme notre histoire a déjà dû montrer à diverses reprises, dans des chapitres précédents, celui des Pères de l'Eglise qui ouvre la voie. La question qui nous occupe maintenant est moins étudiée dans ses écrits, d'autant qu'elle l'est davantage dans les autres qui, à peu près du même temps, appartiennent à la fin du onzième ou à la première moitié du douzième siècle ; ce sont l'écrit *De natura corporis et animae* de Guillaume de Thierry, les ouvrages de Hugues de Saint-Victor, le théologien mystique dont nous nous sommes occupés plusieurs fois déjà, et le livre des Sentences de Pierre Lombard.

A. Guillaume de Thierry a étudié à fond, dans l'écrit (1) nommé plus haut, les organes et la constitution du corps humain et son union avec l'âme et il y fait preuve d'une foule de connaissances physiologiques qui étaient déjà répandues dès lors par la traduction des œuvres des médecins arabes (2).

B. Hugues de Saint-Victor, dans ses deux œuvres les plus importantes, dans sa *Summa* et dans le *De sacramentis*,

(1) Cf. Migne, Patr. L. T. 180, p. 695 sqq.

(2) Cf. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psych.* p. 14 sqq.

n'aborde que par occasion les questions relatives à la nature humaine. C'est une pensée très féconde pour la mystique et qui revient souvent chez lui que celle qui voit dans l'union de l'âme et du corps matériel, telle que Dieu l'a faite, le modèle de l'union que le Verbe divin a voulu contracter avec la nature humaine dans la plénitude des temps et de celle que Dieu contracte par la grâce dans l'âme à sanctifier. De même que la première est ici sur cette terre une source de beaucoup de joies, ainsi la dernière sera au ciel la source de l'éternelle béatitude (1). La dichotomie sera d'autant plus nettement marquée que l'âme est, à chaque fois, créée immédiatement par Dieu, tandis que le corps humain a été emprunté dès l'origine à la matière et se transmet par voie de génération. La créatianisme est donc aussi bien démontré par la simplicité de l'âme que par plusieurs passages de l'Ecriture et établi, à l'encontre du traducianisme, comme doctrine révélée et élément essentiel de la foi catholique (2). Les quatre livres *De anima* ont été encore imprimés dans l'édition de 1648 parmi les œuvres de Hugues. Mais, à l'exception du second livre, les autres sont manifestement si ordinaires par le fond et si faiblement rédigés, qu'ils ne peuvent être attribués à Hugues.

Mais le second livre s'accorde si bien pour le fond et la forme avec les écrits d'Hugues et avec son style augustinien qui lui valut le nom d'*Alter Augustinus* qu'il n'y a pas de preuves internes contre l'authenticité. Toutefois le livre appartient au XII[e] siècle (3) et il a été souvent cité par les Scolastiques suivants sous le titre *De spiritu et anima*. Saint Thomas lui attribue (4) pour auteur un moine cistercien et lui refuse toute autorité (5). Dans ce livre (C. 26) est également rejeté le traducianisme qui attribue à la seule

(1) *De sacr.* l.1. p. 6. c. 1. — (2) *Ibid.* p. 7. c. 30.

(3) Quelques-uns l'attribuent à Isaac de Stella († 1170) d'autres à un cistercien Alcher. Voir Liebner, *Hugo von Saint-Victor* p. 494 sqq.

(4) Quest. un. de anima a. 12 ad. 2. — (5) *S. th.* 1. qu. 78. a. 1.

âme raisonnable la force d'animer le corps et la dote pour cette fonction d'une *vis vitalis naturalis et animalis*, comme l'ont fait plus tard les Scolastiques. La première force doit avoir son organe dans le cœur, la seconde dans le foie ou le bas-ventre, la troisième dans le front (1); la première purifie et anime le sang, la seconde fait circuler la sève à travers tout le corps, la troisième est l'agent des sens et des mouvements volontaires. Dans ce livre également l'union de l'âme humaine et du corps est présentée comme un modèle de l'union hypostatique et de l'union de l'âme et de Dieu dans la grâce. La possibilité ou l'organe effectif de cette union de l'âme et du corps dans l'homme se trouve du côté de l'âme dans la sensualité *(sensualitas)* et du côté du corps dans le *spiritus animalis*, alors que la sensualité ne renferme qu'une faible image des hautes facultés intellectuelles (2). Ces pensées se représenteront plus tard chez les Scolastiques; notamment chez Alexandre de Halès (3). Mais saint Thomas n'attache aucune importance à ces vues et il se prononce pour l'union immédiate de l'âme, en tant que forme, et du corps, en tant que matière.

Un autre caractère de la théologie mystique, c'était d'insister particulièrement sur l'activité passive de l'intelligence humaine et de voir son plus haut degré ici bas dans une sorte d'intuition. Elle expliquait la connaissance intellectuelle sur le modèle de la contemplation et elle la prenait en un double sens : l'un pour les choses externes et sensibles, l'autre pour l'invisible et le divin. Quand cette dernière vision eut été troublée par le péché et que l'homme perdit la connaissance du supra-sensible, Dieu lui présenta un nouveau livre dans l'Incarnation du Fils de Dieu, et alors il put contempler avec les sens externes l'humanité du Fils de Dieu comme objet d'action à imiter et sa divinité comme objet de sa vision à l'aide du sens interne (4). La

(1) *L. c.* c. 13. — (2) C. 9. — (3) *S. th.* 2. qu. 63. m. 3.
(4) *De sacr.* l. 1. p. 6. c. 5.

contemplation est dans la mystique le plus haut degré de la connaissance humaine ; elle dépasse la foi et à l'aide d'une grâce particulière contemple les vérités comme des objets présents. Cette pensée se trouve justement dans le second livre *De anima* (1).

En outre parmi les facultés de l'âme étaient signalés la *ratio* et dans la perception sensible l'*irascibile* et le *concupiscibile* et on y montrait les agents des diverses vertus spécifiquement distinctes.

C. Pierre Lombard, contemporain de Hugues, se borne principalement dans ses livres des Sentences, le manuel théologique du moyen âge, aux articles de foi et aux questions connexes.

1) La dichotomie y est indiquée comme une doctrine claire exprimée dans la révélation, dans ce sens que Dieu a créé les âmes de rien et ne les a nullement empruntées à une matière spirituelle ou corporelle (2).

2) Le créatianisme est également incontestable au point de vue de la sainte Ecriture et de la foi catholique. Quand même on voudrait admettre avec saint Augustin que Dieu a créé l'âme d'Adam tout au commencement, en même temps que les Anges, et qu'ensuite après la formation du corps au moyen de limon, il y insuffla une âme, cette opinion n'est pas toutefois admissible pour la postérité d'Adam. Pour les descendants d'Adam, en effet, la nature humaine est produite toute composée en un moment, quand Dieu crée l'âme de rien, à l'instant même où elle est unie au corps en formation comme un principe d'animation. Sans

(1) *L. c.* c. 4 : Duo siquidem sensus sunt in homine, unus interior, et unus exterior et uterque bonum suum habet, in quo reficitur. Sensus interior reficitur in contemplatione divinitatis, sensus exterior contemplatione humanitatis. Propterea enim Deus homo factus est, ut totum hominem in se beatificaret. C. 19 : Meditatio siquidem est occultae veritatis studiosa investigatio. Contemplatio est perspicuae veritatis jucunda admiratio. Illam itaque divina revelatio illuminat, ut veritatem agnoscat, istam divina inspiratio inflammat, ut eam diligat.

(2) *Sent.* 2. dist. 17. n. 1.

cela on ne pourrait expliquer en aucune manière la transmission du péché originel et on en viendrait trop facilement à considérer le corps comme une prison de l'âme et non comme un élément essentiel de l'homme. Et ainsi le préexistentianisme tombe comme le traducianisme; celui-ci est même taxé d'hérésie par Pierre Lombard (1). Il faut rejeter tout autant l'opinion qui fait de l'âme une émanation de Dieu (2).

3) Il faut encore considérer comme de dogme la croyance à l'unité du genre humain, c'est-à-dire l'origine de tous les hommes en Adam et à la formation d'Eve au moyen d'une côte d'Adam. La signification symbolique de ce dernier miracle — car cette formation doit d'après saint Augustin être considérée comme un miracle — forme chez les Scolastiques, comme nous le verrons plus tard chez saint Thomas, un thème fertile pour la désignation des divers rapports de l'homme et de la femme.

4) Parmi les facultés de l'âme Pierre Lombard insiste sur la sensibilité, qui comprend principalement la perception sensible et l'appétition, et sur les plus hautes facultés intellectuelles, à savoir l'intelligence spirituelle et la volonté libre, de telle façon que l'intelligence doit se décomposer en faculté supérieure pour la connaissance des choses éternelles et divines et en faculté inférieure pour la perception des choses passagères (3). Sur ces questions la théologie a fait chez les Scolastiques de l'âge suivant d'importants progrès jusqu'à saint Thomas.

§ 77

Doctrine d'Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Henri de Gand sur la nature de l'homme.

Vers la fin du douzième siècle se répandirent en Occident de très nombreuses traductions des philosophes arabes ; elles furent dans l'université de Paris l'objet de pénétrantes

(1) *Ib.* n. 3 8. — (2) *Ib.* n. 2. — (3) *Ib.* dist. 18. n. 7. — (4) *Ibid.* dist. 24 n° 6.

études et provoquèrent la fusion de la philosophie d'Aristote et de la théologie. La première n'eut pas seulement de l'influence sur la façon d'étudier et de présenter la philosophie, comme nous l'avons vu dans notre préambule, c'est-à-dire sur l'emploi de la dialectique dans l'exposé de la matière et sur la construction organique de tout le système, elle introduisit de plus une quantité de nouvelles idées philosophiques et métaphysiques et de termes dans la théologie. De ce temps date la Scolastique proprement dite. C'est ce qui paraît d'abord en toute clarté chez

A. Alexandre de Halès, dans les questions anthropologiques notamment quand il explique la composition de la nature humaine en corps et en âme et ses diverses facultés :

1) La dichotomie fut enseignée en général par tous les théologiens ; mais même dans les limites de la dichotomie il était possible de tenter divers moyens de déterminer les rapports de l'âme et du corps. Alexandre de Halès propose diverses définitions de l'âme et se prononce pour la suivante *Anima est substantia spiritualis simplex et indissolubilis, incorporea, passibilis*. La différence essentielle de l'homme et de l'animal y est indiquée par le mot *spiritualis*, et les raisons de son immortalité par les prédicats suivants ; son rapport avec le corps est marqué par le mot *passibilis*, mais du reste ce dernier rapport de l'âme et du corps n'est pas présenté comme essentiel pour la nature de l'homme. Cela s'explique par l'influence alors dominante, au moins sur quelques points, de la philosophie de Platon, à laquelle se rattachaient, quelques-uns des Pères, notamment saint Augustin et qui se fait sentir chez les théologiens antérieurs du moyen âge, tels que saint Anselme. On pouvait d'après cela considérer le corps simplement comme la prison de l'âme ou comme son enveloppe temporaire et on en venait à le présenter comme un élément purement accidentel et accessoire de la nature humaine.

Sans doute dans l'état présent du corps humain, c'est-à-dire dans l'état de chute il y a toujours quelque chose d'é-

tranger ; néanmoins cette façon d'envisager la nature humaine en général n'en était pas moins inexacte. Nous pouvons trouver des échos de cette opinion dans l'école franciscaine fondée par Alexandre de Halès ; par contre dans l'école dominicaine fondée par Albert le Grand l'aristotélisme expurgé prévalut dès le début. Il y avait cependant un danger dans cette conception. Plus l'âme gardait, suivant l'opinion de Platon, son être parfait indépendamment du corps, plus on pouvait facilement arriver à chercher en elle ses éléments essentiels, sa forme et sa matière, dès qu'on perdait de vue la simplicité de l'esprit ou de l'âme humaine. On devait même être égaré plus loin par les idées de Platon, c'est-à-dire jusqu'à reconnaître à l'autre élément de la nature humaine, au corps, une existence indépendante et à lui assigner en dehors de la matière une certaine disposition ou forme (ce qu'on appellera plus tard la *forma corporeitatis*). En ce qui concerne tout d'abord l'âme humaine, il y a bien en elle une composition métaphysique d'essence et d'existence, car l'essence comme telle comprend bien la possibilité de l'existence, il y a même composition de puissance et d'acte. La composition de matière et de forme est bien analogue à celle-là, mais elle n'est pas aussi inséparable. La matière implique une multiplicité de parties réellement distinctes ; elle n'est pas simplement une potentialité d'existence, mais une potentialité d'être déterminé et elle exige toujours une forme comme complément, quoique elle puisse recevoir successivement les formes les plus diverses. Ces différences subtiles nous n'avons pas, pour le moment, à les étudier. C'est Alexandre néanmoins qui introduit le premier dans la théologie les idées de forme et de matière et qui s'en sert dans l'explication de la nature humaine.

La notion de matière est poussée jusqu'à la *prima materia* qui n'est rien autre chose que la cause potentielle de réceptivité des formes les plus diverses. (1) Aussi elle n'est

(1) *S. th.* 2 qu. 65 n. 1.

pas une possibilité d'être qui serait inhérente à l'essence d'une chose, mais en même temps une cause potentielle prête à recevoir une détermination ou un être déterminé d'une forme, et elle ne se trouve que dans des êtres qui comprennent des éléments réellement distincts. Du reste Aristote n'admet pas seulement une matière particulière pour les corps célestes considérés comme immuables, et une seconde pour les choses terrestres sujettes au changement; il admet encore une troisième espèce de matière pour les créatures spirituelles, quand il veut expliquer tous les êtres par leur *causa efficiens*, *formalis*, *materialis et finalis*, tout autant de principes qu'établit Aristote (1)

Mais au lieu de poser cette question de la *causa formalis* et *materialis* pour la nature composée de l'homme, Alexandre la souleva pour l'âme comme pour le corps séparé et il expliqua l'âme comme un tout composé de forme et de matière. Mais d'après Alexandre cette matière est propre et particulière, elle est spirituelle, et nullement, comme semble l'admettre saint Augustin, une matière universelle créée par Dieu au début de l'œuvre des six jours (2). Chaque âme humaine individuelle doit cependant, quoique composée de matière et de forme, être créée dans ses deux éléments en un seul et même moment et cela aussi bien pour Adam que pour ses descendants. Par là Alexandre est obligé de considérer la matière de l'âme humaine comme plus subtile que la grossière matière qui est la cause potentielle universelle pour tous les êtres grossièrement matériels. Elle n'est pas étendue dans l'espace, elle est plutôt une puissance par opposition à l'acte, plutôt une essence par opposition à l'individu et à la personne (3). Ainsi il croit

(1) *Summa theol.* 2. qu. 61.

(2) *Summa th.* 2. qu. 60. m. 2. a. 1. Il repousse l'objection : Praeterea hoc videtur per simile quod dicitur quod omnia corporalia condita erant in operibus sex dierum in sua materia ; ergo pari ratione anima (cum non sit omnino simplex) condita fuit in sua materia : illa autem non est nisi spiritualis, ergo in materia spirituali.

(3) *Ib.* qu. 61. m. 1 : Ad quod dicendum quod anima humana dicitur

pouvoir soutenir le créatianisme, que tous les Scolastiques défendent, contre le traducianisme et le préexistencianisme. Ce qu'il y a d'important dans cette façon de concevoir l'homme comme un être composé de matière et de forme, c'est que l'unité de substance et de nature en chaque homme en opposition avec la pure unité de la personne est mis dans la plus éclatante lumière et devient le noyau central de l'anthropologie.

Pour le détail Alexandre distingue trois diverses espèces d'unions de la matière et de la forme. La forme la plus imparfaite se trouve chez les êtres matériels inanimés, tels que le fer, l'argent, l'or, etc ; l'union réalisée dans ces choses entre la forme et la matière n'est pas moins la plus imparfaite. La forme et la matière s'unissent chez eux de telle façon que la forme séparée de la matière n'a aucune existence, mais en outre dans sa réunion avec une matière déterminée elle ne pénètre pas plus parfaitement le tout que chaque partie, si bien que chaque partie porte le même nom que le tout. Alexandre nomme cette forme *forma prima*.

Au-dessus se trouve la *forma naturalis* qui est propre aux plantes et aux animaux. Elle pénètre le tout comme chaque partie de l'être qui est à elle, elle fait de chaque partie quelque chose de susceptible de végéter et d'être animé, mais elle pénètre le tout plus parfaitement que la *forma prima*; elle constitue, en effet, par sa réunion avec l'ensemble un *individuum*. Elle reste cependant avec son existence dépendante de son union avec la matière.

Une forme encore plus parfaite, c'est l'âme humaine, car elle garde son existence même une fois séparée de la ma-

composita ex forma et materia intellectuali ; nullatenus autem sic habere materiam et formam sicut dicuntur corpora habere materiam et formam... materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spiritualis autem materia non est terminus. Dans le même membre on lit : Item nihil est agens et recipiens secundum idem in se omnino. Cum ergo agere conveniat formae et recipere materiae, erit anima humana habens utrumque et ita composita. Et haec ratio cum praedictis extendit se ad alias animas Cf. ib. qu. 65. m.1. — (1) *Ib.* qu. 61. m. 2.

tière, et elle développe en elle-même sa propre activité; elle pénètre l'ensemble de la matière qui lui est unie comme chacune de ses parties, mais pas au point que celle-ci soit l'âme raisonnable ou soit simplement raisonnable (1). Dans ce sens l'union de l'âme et du corps est appelée, d'après saint Bernard, une *unio nativa*. Ainsi Alexandre de Halès trouve justement dans l'âme humaine raisonnable le principe formel ou la forme de la nature humaine. Le tout unique formé par cette union de l'âme et du corps n'est pas seulement une personne unique, mais une nature humaine unique (2). L'être spécifique unique de la nature humaine ne résulte, en effet, que de cette union et il est communiqué à la matière par la forme. Il ne faut pas cependant ignorer ici que les premiers linéaments de l'opinion scotiste de la *forma corporalis* apparaissent déjà chez Alexandre quand il reconnaît au corps, même avant son union avec l'âme, un être imparfait, puisqu'il est constitué par la *forma corporalis* et qu'il doit être préparé en vue de son union avec l'âme raisonnable (3).

(1) *Ib.* qu. 63. m. 3 : Sed distinguendum est, quod est forma prima, quae perficit materiam, sicut sunt formae elementares, et in talibus forma perficit similiter totam materiam et quamlibet partem ut totus ignis est ignis et quaelibet pars ejus est ignis et ad hunc modum sunt formae naturales quae sunt primae commixtionis.... Est iterum forma naturalis quae perficit totum et partem, sed non similiter, sicut est anima sensibilis in brutis et vegetabilis in plantis..... sic igitur non similiter perficitur totum et quaelibet pars, et haec forma plus elongatur a materia, habet nempe aliquam individuationem praeter materiam. Est autem tertia forma quae perficit totum, itaque nullam ejus partem : sicut anima rationalis totus nempe est homo ; nulla autem pars hominis est homo nec etiam intelligit... unde nullius partis dicitur actus... Anima habet aliquid praeter suam materiam, quod non est dicere in forma naturali simpliciter, unde non est ibi proprie actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali quae forma dicitur *forma corporalis*.

(2) *Ib.* qu. 63. m. 1. — (3) *Ib.* 62. m. 2 : Dicendum est, quod illa substantia, cujus est illa virtus (sc. vegetativa in embryone) non se habet per modum perficientis, sed per modum artificis praeparantis ipsum corpus, quod debet esse organum ipsius animae quae est perfectio ; nec dicetur esse animal ante ultimam perfectionem. Et si dicatur a philosopho esse animal, hoc non nisi ut distinguatur a corpore hominis in quo non est virtus illa praeparatoria, non ut designetur per hoc *esse in specie*.

2) L'autre question de psychologie relative aux diverses facultés de l'âme humaine trouva également pour la Scolastique, grâce à Alexandre de Halès, une certaine forme cristallisée et elle se transmit, sous cette forme, comme une doctrine héréditaire dans les écoles, quoique la démonstration et la synthèse organique des questions relatives à ces divers points aient été encore plus éclairées dans la suite des temps.

Sur cette question des diverses facultés de l'âme, les opinions et les recherches des philosophes arabes imprimèrent une puissante impulsion.

Parmi les facultés de l'âme se distinguent tout d'abord la *vis vitalis*, *naturalis et animalis*, étudiées dans le paragraphe précédent, par rapport aux divers organes à l'aide desquels elle s'exerce ; c'est en effet par leurs diverses opérations, ou par leurs organes ou par leurs objets que les facultés de l'âme doivent se distinguer les unes des autres. La division devient encore plus claire, si nous voulons remarquer les facultés végétatives, sensitives et intellectuelles. Aristote avait, en effet, distingué une âme végétative, sensitive et raisonnable (*anima vegetativa*, *sensitiva, rationalis*) : la première attribuée aux plantes, la seconde aux animaux, la troisième à l'homme. Les Scolastiques étaient tous d'accord pour reconnaître à l'homme les facultés végétatives, sensitives et intellectuelles, distinctes entre elles par leurs diverses opérations ; ils ne lui assignaient pas pour cela une âme double ou triple, mais une seule âme raisonnable qui comprend à la fois les facultés de l'une et de l'autre espèce. Tel est l'enseignement de la sainte Ecriture, et ainsi l'avait défini la doctrine de l'Eglise. Il résulte de là, il est vrai, une grande difficulté pour expliquer la propagation de l'espèce humaine par voie de génération. En effet, si l'une partie de la nature humaine, l'âme raisonnable, a été créée au moment de la génération, insufflée par Dieu dans le corps, il ne reste pour la production de l'homme que la production du corps,

en tant que simple matière, alors que dans la génération des animaux l'âme sensible est, elle aussi, produite. Alexandre de Halès n'admet pas, en effet, dans l'embryon humain une âme végétative et sensitive séparée de l'âme raisonnable ; il résout la difficulté en admettant au moment de la génération, dans le corps matériel produit, une force préparatoire qui dispose le corps en vue de l'âme qui doit en se joignant à lui devenir sa forme. Dans le moment où le corps humain est complètement formé par l'âme raisonnable, celle-ci intervient aussitôt comme l'unique sujet de toutes les facultés végétatives, sensitives et intellectuelles. Seules les opérations des deux premières facultés restent suspendues depuis la mort jusqu'à la résurrection, mais elles subsistent dans l'âme en tant qu'*anima separata*, même après la mort.

Si les facultés sensitives résidaient dans une âme sensitive distincte de l'âme raisonnable, celle-ci devrait succomber à la mort et ressusciter après, en dehors du corps, mais la révélation ne nous dit rien là-dessus ; ou bien elle devrait continuer à vivre, existant comme une seconde âme à côté de l'âme raisonnable et séparée d'elle ; ce qui apparaît également déraisonnable. Les facultés sensibles ne sont pas, il est vrai, impérissables ; elles succombent au contraire dans l'animal avec l'individu ; car les animaux ont dans leur destinée de conserver leurs corps pendant un certain temps, mais elles sont impérissables en tant que facultés de l'âme humaine raisonnable, afin qu'ayant participé aux mérites ou aux démérites de l'homme, ils participent à la récompense ou à la punition éternelle et acquièrent ainsi une vie impérissable. Ainsi pense Alexandre de Halès (1).

(1) *L. c.* qu. 62. m. 2 : Substantia enim illa, quae ita praeparat et est corruptibilis, non est eadem cum ipsa substantia animae rationalis ; virtus autem sentiendi unius substantiae est cum potentia intellectiva, et licet non sit separabilis ex ratione quia est sensibilis, est tamen separabilis, ratione substantiae, in qua fundatur ; ista vero sensibilis, licet in

La question préliminaire de la distinction des facultés et de l'essence de l'âme, à savoir si elle est réelle, essentielle, virtuelle ou autre, il la résout en ce sens que l'âme est, quant à la substance (*quoad substantiam)*, identique à ses facultés ; car l'âme n'existe jamais sans les facultés ni les facultés sans l'âme ; les deux cependant ne seraient pas identiques pour l'essence (*quoad essentiam*), parce que l'essence de l'âme doit se décomposer en puissance et en acte et qu'en dehors de la puissance ou de la faculté elle contient encore quelque chose (1). Il y a plutôt plusieurs facultés dans la seule âme et elles peuvent être appelées les éléments virtuels de l'âme qui se distinguent les uns des autres par leurs opérations spécifiquement distinctes. Les facultés végétatives ont en particulier la *vis nutritiva, augmentativa, generativa.* Il est du plus grand intérêt de distinguer les diverses opérations de la faculté sensitive ou animale, parce qu'encore sur ce point la doctrine de la Scolastique a été fixée par Alexandre. Parmi les opérations de la force animale il compte la perception, le désir et le mouvement. Dans la première, c'est-à-dire dans la perception, il compte encore plusieurs facultés diverses, la perception, par les cinq sens, le sens interne *(sensus communis*), l'imagination *(imaginativa*), le jugement (*aestimatio*) et la mémoire (*memoria*). Avicenne est salué comme un maître sur ce terrain. Le sens interne perçoit les formes extérieures ou accidents des êtres ; la fantaisie les conserve, l'imagination les reproduit ou combine, même dans l'absence d'êtres sensibles, comme on le voit dans les rêves ; le jugement saisit ce qu'il y a d'utile ou de nuisible

genere conveniat cum sensibili in brutis. In brutis autem sit corruptibilis, non propter hoc est in homine corruptibilis, quia in brutis non ordinatur nisi ad necessitatem corporis corruptibilis secundum tempus determinatum conservandi, et ideo cum corpore corrumpitur. Non sic autem est de homine. Sua enim ordinatio est non tantum ad perfectionem necessitatis corporalis, sed ad ministerium virtutis intellectualis et ad hoc ut, sicut meretur, cum virtute intellectuali vel demeretur, ita praemietur vel puniatur. — (1) *Ib.* qu. 65. m. 1.

dans les objets, c'est-à-dire leur rapport au désir, et la mémoire conserve ce jugement pour le mettre à exécution (1). Ce qu'on appelle fantaisie est donc aussi une mémoire, mais une mémoire qui sert à la conservation des représentations sensibles.

A la seconde classe des facultés sensibles appartient tout d'abord la sensualité ou l'appétit en général qui, comme l'indiquent les mots allemands usités, sert aussi bien à désigner la perception que l'appétit (*vis ad modum disponens aut appetitiva*) (2). Dans le dernier sens elle comprend la *vis concupiscibilis et irascibilis* avec ses affections variant suivant les objets (amour, haine, espérance, crainte, colère etc.) (3).

Les facultés distinctives de l'homme sont cependant les facultés intellectuelles qui se partagent également en deux classes, celle de la connaissance intellectuelle et de celle l'appétit intellectuel. La première classe se subdivise en deux, l'*intellectus agens et possibilis* : à la seconde se rattachent la volonté libre et la conscience habituelle (*synteresis*). L'Aristotélisme s'introduit résolument dans la Scolastique avec cette division et cette conception de la connaissance intellectuelle, mais en même temps avec quelques corrections ; et ses vues particulières sur la *synteresis*, notamment sur l'intervention de la volonté, se retrouvent encore à l'état d'écho chez saint Bonaventure. L'intellect est, d'après le commentateur d'Aristote qu'Alexandre prend pour guide, tout au début une *tabula rasa* ; c'est pourquoi au commencement il est plutôt une réceptivité (appelé à cause de cela *possibilis*) qui correspond à la cause matérielle de l'esprit humain dont il a été question plus haut et qui tire son fond des abstractions de l'intellect agent. L'intellect des Anges est, par contre, considéré comme simple et ne peut être appelé *intellectus possibilis* qu'en tant qu'il est susceptible d'être éclairé par Dieu (4). L'intellect actif (*intellectus agens*) ca-

(1) *Ib*. qu. 67. m. 4. n. 2. — (2) *Ib*. qu. 68. m. 2. — (3) *Ib*. m. 4. a 2.
(4) *Ib*. qu. 69. m. 3. a. 3 : Ad quod potest dici, quod intellectus agens

ractérise donc l'homme. Mais dans la définition de cette faculté Alexandre de Halès ne s'astreint pas à suivre absolument Avicenne et les philosophes arabes qui expliquaient l'intelligence active de chaque homme individuel comme un simple phénomène de l'intellect absolu. Il le tient, quant à lui, pour la lumière naturelle à l'aide de laquelle l'esprit éclaire les représentations sensibles, les élabore et tire d'eux par abstraction les idées générales pour les faire recueillir par l'intellect passif dans la volonté intellectuelle. La volonté libre *(liberum arbitrium)* ou le pouvoir de choisir se distingue de la volonté naturelle en tant qu'*habitus* et, à la vérité, en tant qu'*habitus* qui s'exerce par la volonté ou qui tient à la fois de deux pouvoirs (1). Cette façon de comprendre la volonté libre était inconnue de la philosophie païenne qui ne pouvait s'élever à la connaissance de la responsabilité morale, du mérite et du démérite (2).

Toute particulière est encore la conception de la *synteresis ;* elle est donnée comme un *habitus* de la raison pratique inné en nous, qui contient en nous les principes les plus élevés de la loi morale naturelle et elle est en même temps liée à la direction de la volonté vers l'accomplissement de cette loi (3). Il s'agit en effet de savoir si cette direction naturelle de la volonté qui existe réellement appartient à la *synteresis.*

3) En face de l'unité spécifique qui règne chez les autres créatures, l'unité de l'espèce humaine a été singulièrement

et intellectus possibilis sunt duae differentiae in anima rationali quarum una sc. intellectus agens est ex parte formae ipsius animae secundum quam est spiritus : altera vero sc. possibilis est ex parte suae materiae quae est potentia ens respectu cognoscibilium quae fiunt in ea, et hoc a parte inferiori quia fiunt mediante sensu principaliter. Nec oportet ponere intellectum agentem separatum in substantia ab ipsa anima, sicut lux in sensu separata est in substantia ab ipso sensitivo ; est enim ipsa spiritus in se habens lumen quoddam naturale..... Et ex illa parte, que nondum habet anima illas formas intelligibiles, dicitur intellectus possibilis. — (1) *Ib.* qu. 73. m. 3. a. 4. — (2) *Ib.* a. 5.

(3) *Ib.* qu. 77. m. 2 : Prout est naturalis (sc. ratio), dicitur synteresis, sed non prout est deliberativa..... Synteresis autem est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem quod voluntas deliberativa.

renforcée par ce fait que tous les hommes viennent d'un seul ancêtre commun, Adam ; et il y a là un motif particulier pour tous les hommes de s'aimer les uns les autres. Mais il ne faut pas oublier non plus que cette hypothèse, déjà mentionnée, d'une *forma corporeitatis* servant de forme première et préparatoire au corps humain servait très bien l'auteur pour représenter encore plus parfaitement l'unité du genre humain, car alors les hommes ne sont pas seulement un ensemble unique, en tant que tous descendent du même limon de la terre au moyen duquel fut formé le corps d'Adam, mais encore par le fait de cette forme du corps que Dieu communiqua tout d'abord au corps d'Adam et qu'Adam transmet ensuite par génération à tous ses descendants (1). De ce côté la conception d'Alexandre de Halès apparaît moins en contradiction avec les faits ; elle cherche même à expliquer par des raisons à elle un fait manifeste, à savoir la ressemblance du corps humain qui en général apparaît plus éclatante chez les proches parents. Il est vrai aussi que saint Thomas cherche à expliquer ce même fait d'après l'opinion ordinaire qui fait de l'âme raisonnable la forme immédiate du corps. Mais de cela il sera question plus loin.

En ce qui concerne l'origine de tous les corps humains dans le corps d'Adam l'auteur se rattache à l'opinion de Pierre Lombard qui soutient que la matière contenue dans le germe peut peut-être s'étendre jusqu'à l'infini sans recevoir d'autres éléments. En réalité la division de n'importe quelle matière peut, au moins dans la pensée, être poussée jusqu'à l'infini.

(1) *Ib.* qu. 82. m. 3 : Patet ergo, quod non est ratio quare individua hujus speciei homines debebant se magis diligere, quia quodammodo fuerunt de eodem limo, de quo non habebat esse nisi *materiale remotum* : sicut qui fuerunt de eodem parente, a quo sunt non solummodo secundum esse materiale, sed quodammodo secundum *esse formale* : formale dico non ultimum quod habet ab anima, sed ultimum quantum ad esse corporis, quo aptatur ad animae susceptionem.

(2) *Ib.* qu. 83. m. 2. a. 2.

B. A Alexandre de Halès se rattache son plus grand disciple saint Bonaventure. En général et en gros il reprend les traditions et les opinions spéciales de l'école franciscaine, sauf à les corriger et à les développer.

1. Les idées que nous venons d'exposer sur le genre et le mode de l'union de l'âme et du corps, en tant que forme et matière dans la seule nature humaine, se retrouvent à peu près dans les mêmes termes chez le docteur séraphique. Mais il s'exprime plus nettement sur la composition de l'âme humaine où il ne veut pas seulement reconnaître un composé de puissance et d'acte, de nature et de personne (*quo est et quod est*) mais aussi de matière et de forme ; néanmoins elle ne saurait être conçue comme étendue, mais comme spirituelle. Pour lui l'âme humaine est donc déjà un être composé de matière et de forme ; il reçoit de la matière l'existence ou l'individuation et de la forme l'être spécifique ; et cette composition est manifestée par les opérations actives et passives (1) dans une seule et même âme. Pour l'âme des animaux, il n'y a pas à admettre pareille composition de forme et de matière particulière. Elle est inséparablement unie à une matière grossière et elle n'a d'existence que grâce à cette union. D'autre part le corps humain est également considéré comme un composé de matière et de forme (*forma corporeitatis*), mais de telle façon que les deux poles, l'âme et le corps, s'unissent en une seule nature humaine, car la forme propre au corps n'est pas la forme qui donne au corps sa perfection, mais se réfère à l'âme en tant que dernière forme, afin qu'il en vienne en s'unissant à elle à former un corps parfait (2).

(1) *In Sentt.* 2. dist. 17. a. 1. qu. 2 : Et ideo est tertius modus dicendi tenens medium inter utrumque, sc. quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid, et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habeat intra se fundamentum suae existentiae, et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse.

(2) *Ib.* : Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem materiam :

2) La formation d'Eve au moyen d'une côte d'Adam endormi contient une riche symbolique. Elle marque l'état de dépendance où se trouve la femme vis-à-vis de son mari ; son union en une seule chair dans le mariage, le devoir du mari de nourrir sa femme. Quant au sommeil, il symbolise le repos et le contentement que l'homme doit à la femme dans le mariage. Le mode de formation de la femme était en même temps typique : il figure par anticipation l'union de Dieu avec l'âme humaine dans la grâce, l'union hypostatique de la nature divine et humaine dans le Christ, l'union du Seigneur avec son Eglise. Du reste la formation de la femme par une côte d'Adam n'était par un procédé naturel, mais un miracle opéré par Dieu et pour lequel Adam n'offrit qu'une *causa obedientiae*, c'est-à-dire une cause virtuelle, comme il en avait une pareille dans sa nature en vue de la gloire céleste.

3) Sur l'origine de l'âme humaine, des erreurs panthéistes avaient été alors mises en circulation par les Arabes. Il n'y aurait eu, d'après eux, qu'une seule âme humaine et seulement un intellect agent qui se seraient manifestés dans tous les divers individus, comme dans leurs formes, ou bien les âmes individuelles se produiraient par fulguration d'une intelligence céleste s'activant elle-même ; c'est là ce qu'enseignait le livre *de causis* (1) émané de l'école néoplatonicienne, et alors connu par une traduction. Ces vues étaient en contradiction avec la doctrine de l'Eglise et de la révélation et avec la saine raison ; avec cette dernière notamment, car celle-ci saisit non seulement la substantialité de sa propre âme dans la conscience, mais encore est contrainte de conclure du plus violent contraste qui se manifeste entre les phénomènes et les opérations de sa propre âme et de ceux de toute autre à la multiplicité et à la variété des êtres humains (2). Les âmes humaines ne

sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam.

(1) § 8. — (2) *In. Sentt.* 2 dist. 18. qu. 2. a. 1.

viennent pas par voie de génération de celles de nos premiers parents, comme l'admetle traducianisme, mais elles sont appelées directement par Dieu à l'existence, et au moment même où elles s'unissent au corps humain. Leur immortalité et notamment leur essentiel privilège de pouvoir connaître immédiatement et aimer Dieu renferme cet autre privilège d'avoir été créées directement par Dieu (1). L'âme des animaux n'a son existence que dans le corps matériel; elle provient de la matière et elle peut à cause de cela être produite et transmise avec la matière; elle n'est qu'une *forma corruptibilis* (2). Par contre le créatianisme est en général pour ce qui concerne l'âme humaine la doctrine commune des théologiens du moyen âge.

4) Pour l'immortalité de l'âme, le docteur séraphique ne pouvait plus invoquer l'argument puissant que saint Thomas tire de la simplicité et de l'immatérialité de l'âme, car il admettait qu'elle était composée de forme et de matière. Il apporte, il est vrai, plusieurs motifs rationnels et les tire de ce que Dieu est la *causa efficiens* et qu'il ne rompra plus une union qu'il a opérée; il les tire encore de la *causa formalis* qui a été créée à l'image de Dieu, comme de la *causa materialis*, parce que celle-ci trouve dans son union avec l'âme raisonnable sa plus haute consolation et ainsi réalise sa fin dernière. Mais la preuve à laquelle il attache la plus grande importance, c'est celle qui s'appuie sur la fin dernière de l'homme, à savoir sur le fait que l'âme humaine ne retrouve sa béatitude que dans la possession naturelle du souverain bien (3). Aussi s'explique-t-on qu'on en soit venu plus tard à penser dans l'école franciscaine que l'immortalité de la raison ne pouvait être rigoureusement démontrée. C'est qu'on avait ébranlé le fondement de cette vérité et par là affaibli toutes les démonstrations.

5) La doctrine des diverses facultés de l'âme offrit encore matière à plusieurs autres discussions. Pour marquer les

(1) *Ib.* qu. 3. — (2) *Ib.* n. 5. — (3) *Ib.* dist. 19. a. 1. qu. 1.

étapes diverses de ce développement, il ne faut pas laisser ignorer que les diverses fonctions de l'intellect actif et potentiel (*intellectus agens et possibilis)* ont été considérées par saint Bonaventure simplement comme deux fonctions et non comme deux facultés (1). Il faut bien considérer la connaissance et la volonté comme deux facultés différentes, sans qu'il y ait pour cela à admettre deux essences différentes, dans l'unique substance de l'âme (2). C'est de la liberté de la volonté que le maître de saint Bonaventure a dit que son essence était restée inconnue à la philosophie païenne. Quand il s'agit d'en déterminer clairement le caractère, le docteur séraphique fait faire un grand pas à la question, en distinguant dans la volonté intellectuelle deux opérations diverses et en leur donnant le nom de *volonté naturelle* et de *volonté délibérative (voluntas naturalis, voluntas deliberativa)*. La première se porte, par l'effet d'une inclination innée, d'une action irrésistible vers la béatitude en général, l'autre a pour objet les moyens qui s'offrent comme contingents et elle choisit parmi eux avec liberté, d'après le jugement de la raison, sans qu'il y ait pour cela à admettre deux facultés différentes (3).

Mais avec tout cela saint Bonaventure n'arrive pas encore à mettre le *liberum arbitrium*, bien d'accord avec ces vues, d'ailleurs justes. Il le nomme, à la suite de ses prédécesseurs, un *habitus* de la raison et de la volonté. La domination *(dominium)* en général est un *habitus*, de même en est-il de la domination que l'homme exerce sur l'action au moyen du *liberum arbitrium*. Mais à ce sujet il revient à saint Anselme, explique le *liberum arbitrium* comme une puissance de garder la justice, et alors il ne donne plus seulement le contingent et le fortuit, au sujet duquel il ne peut y avoir de choix, mais même le nécessaire comme objet du *liberum arbitrium*, ainsi que cela a lieu non seulement chez les bienheureux et les Anges, mais en Dieu. Le

(1) *Ib.* dist. 24. a. 2. qu. 4. — (2) *Ib.* qu. 3. — (3) *Ib.* a 2. qu. 3.

liberum arbitrium et la volonté libre (d'après ce qui a été dit plus haut, la *voluntas deliberativa*) n'agissent plus au premier rang ; l'essence de la première consiste plutôt dans la détermination spontanée dans le pouvoir de diriger et de déterminer en pleine conscience son activité volontaire (1). Sur ce point les conceptions de saint Thomas vont plus loin et visent à beaucoup plus d'exactitude. Néanmoins le docteur séraphique explique pertinemment les embarras et les limites de la volonté libre dans les diverses actions morales par ce fait que pour chaque affection violente il se produit un dérangement dans l'organe du corps ; et ensuite une action de l'activité sensible et de la raison telle que ce dérangement se montre le plus fortement dans la plus parfaite activité de l'homme, par la mise en exercice de la libre volonté (2) ; c'est ainsi également que la faiblesse physique se montre tout d'abord et le plus grandement dans l'activité plus parfaite du corps.

C. Henri de Gand partage sur plusieurs points les opinions de l'école franciscaine : pour les créatures inanimées comme pour les plantes et les animaux il n'admet qu'une forme, c'est-à-dire une composition de matière et de forme. Mais pour l'homme, il admet à cause de la création de l'âme par Dieu et de la transmission du corps par les parents une forme particulière du corps et ainsi une forme double en général (3). Comme Duns Scot il s'appuie sur des raisonne-

(1) *Ib.* dist. 25. p. 2. a. 1. qu. 2 : Cum enim duplex sit necessitas, videlicet coactionis et immutabilitatis, necessitas coactionis repugnat libertati arbitrii ; necessitas vero immutabilitatis non. Pro eo quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velit hoc, ut possit velle ejus oppositum : sed quia omne quod vult, appetit ad sui ipsius imperium, quia sic vult aliquid, et velit se velle illud : et ideo in actu volendi seipsum movet et sibi dominatur et pro tanto dicitur liberum, quamvis immutabiliter ordinetur ad illud.

(2) *Ib.* qu. 6.

(3) *Quodl* IV, qu. 13 : Cum ergo terminus proprius actionis divinae sit anima rationalis, oportet quod terminus actionis humanae sit aliqua forma substantialis alia in homine.

ments théologiques, à savoir que le corps du Seigneur avait été pendant trois jours dans le tombeau avec Jésus vivant, ce qui suppose à côté de l'âme une forme particulière pour le corps ; et de plus que la très sainte Vierge Marie ne mérite vraiment le titre de mère de Dieu que si elle a donné non seulement la matière, mais encore la forme immédiate du corps humain.

Malgré cela Henri n'entend nullement renoncer à l'unité de la substance et de la nature de chaque homme en particulier (1). Les deux formes, l'âme raisonnable et la *forma corporis,* doivent se comporter vis-à-vis du corps comme une forme vis-à-vis de la matière. Il reste, il est vrai, à prouver comment cela est possible. Mais cela n'en montre que mieux comment les Scolastiques ont enseigné universellement l'unité substantielle de la nature humaine, pourtant composée.

§ 78

De la nature humaine d'après Albert le Grand.

Dans le développement progressif de la doctrine dogmatique sur la nature humaine les diverses étapes s'accusent très nettement au moyen âge. Albert le Grand forme le trait d'union entre les travaux que nous venons d'exposer et le point culminant de la Scolastique en saint Thomas.

1) Il soutient et démontre la doctrine de la simplicité et de l'immatérialité de l'âme humaine et de l'esprit pur en opposition avec les opinions dominantes chez les théologiens que nous venons de nommer et il rejette la croyance qui voit dans l'âme un composé de matière et de forme. Pour lui il ne faut reconnaître qu'une certaine composition de personne *(quod est)* et d'espèce (*quo est*) ou de puissance et d'acte qui est aussi mentionnée chez Alexandre

(1) *L. c.* : **Et sic illae formae duae in constituendo suppositum rationem unius formae habent.**

de Halès et il faut en quelque sorte la comparer avec la composition en matière et forme (1). De plus l'âme n'a besoin d'aucun membre qui serve de trait d'union pour la rattacher au corps, elle est comme âme raisonnable une substance et elle s'unit immédiatement comme forme au corps qui sert de matière (2). L'âme seule fait de toutes les parties du corps une unité spécifique numérique et substantielle (3). On est tout aussi bien en droit, et même plus, de l'appeler forme du corps qu'âme, puisqu'on peut l'appeler son *actus* ou *perfectio*, et encore par la raison qu'elle forme la cause efficiente du mouvement et de la transformation du corps matériel et la perfection de l'être du corps (4). L'immatérialité de l'âme humaine est donc plus rigoureusement établie que par l'école franciscaine, et son unité n'en est pas moins nettement marquée puisque l'âme humaine, en tant que raisonnable, possède aussi la puissance végétative et sensitive et ne saurait être considérée comme la réunion de trois âmes, quoique l'âme végétative existe à l'état isolé dans les plantes et que l'âme sensitive se trouve chez les animaux séparée de l'âme raisonnable. Dans l'homme il n'y a qu'une essence, une substance, une personne (5).

2) A la question développée de l'immatérialité de l'âme se rattache d'une manière inséparable celle de sa création *ex nihilo* par Dieu, au moment de la génération du corps. Pour l'origine des âmes des animaux, elle s'expliquerait par ce fait, qu'elle a non seulement sa cause matérielle dans le germe qui sert à les produire, mais encore sa cause efficiente, si bien que cette cause, sous des conditions déterminées et sous la coopération d'autres causes, produit l'âme

(1) *Summa th.* 2. tr. 12. qu. 72. m. 2. — *De homine* tr. 1. qu. 7. a. 3.
(2) *De homine* tr. 1. qu. 86. — (3) *Summa de creat.* p. II. tr. 1. qu. 4. a. 5.
(4) *De homine* tr. 1. qu. 7. a. 1.
(5) *S. theol.* 2. tr. 12. qu. 70. m. 3 : Ad aliud dicendum, quod vegetativum, sensitivum et rationale nunquam divisa sunt in homine, nec loco nec tempore, sed semper conjuncta essentia et subjecto sive substantia.

des animaux (1). Pour la création *ex nihilo* Dieu en général ne se sert d'aucune cause intermédiaire, pas même des Anges ; donc il ne s'en sert pas davantage pour la création de l'âme humaine. Des Anges ne peuvent remplir qu'un ministère extérieur dans les œuvres de Dieu, tout comme le laboureur en labourant le champ collabore à la germination et à la croissance de la semence (2).

3) Dans la question des facultés de l'âme, l'action et l'influence des philosophes arabes fut considérable ; une foule d'entre eux tels que Avicenne, Algazel, Alfarabi, Avicebron, Avenpertha, Abubaker et Averroès sont expressément cités et critiqués. A propos des facultés morales signalées déjà chez Alexandre de Halès, il est bon de rappeler qu'Albert ajoute à la mémoire la réviviscence des représentations antérieures et les jugements sur l'utile et le nuisible *(reminiscentia)*. Parmi les facultés intellectuelles sont compris l'intellect agent et l'intellect passif *(intellectus agens, possibilis)* comme des pouvoirs distincts qui interviennent dans un seul et même acte de connaissance pour le constituer. L'intellect agent n'est pas seulement comparé à une lumière qui éclaire les choses et les rend intelligibles, mais aussi à l'art d'appliquer les principes innés de la pensée, pour élever la connaissance jusqu'à la science et les graver dans l'intellect passif (3).

La conscience habituelle (*synteresis*) est regardée par Albert comme un pouvoir particulier associé à un *habitus* déterminé et inné ; il ne l'attribue point cependant à la volonté comme les théologiens nommés plus haut, mais aux facultés intellectuelles (4). C'est elle qui revendique la certitude

(1) *De homine* tr. 1. qu. 16 : Dicimus etiam, quod animae plantae et bruti sunt in semine potentia, non actu, et non potentia materiali tantum, sed potentia efficientis et operantis. Sic autem non est de anima rationali quae est anima hominis quae est creata ad imaginem Dei, quare in sua substantia imaginem Dei habet, nec habet efficientem nisi solum Deum.

(2) *S. th.* 2. tr. 13. qu. 75. — (3) *S. th.* 2. tr. 15. qu. 93 m. 2

(4) *De homine* qu. 69. a. 1 : Sine praejudicio dico, quod synteresis est specialis vis animae, in qua secundum Augustinum universalia juris descripta sunt.

et l'infaillibilité pour les principes pratiques les plus élevés et qui intervient subsidiairement comme pouvoir de connaître et non comme faculté appétitive dans les remords de la conscience. La conscience au sens étroit du mot (*conscientia*) ou jugement sur le caractère morale d'une action concrète, est cependant sujette à erreur, et on en peut dire autant de la conscience habituelle, dès que nous en venons aux principes lointains de morale.

Les diverses facultés de l'appétit sensible et intellectuel ont été décrites par Albert à peu près de même façon que par Alexandre de Halès et saint Bonaventure. L'appétit sensible se partage en concupiscibile et irascibile, suivant qu'il se tourne vers les choses agréablement sensibles ou vers les difficiles et glorieuses ; la volonté intellectuelle se partage en naturelle et en volonté unie à la réflexion et au choix (*voluntas naturalis et deliberativa*) suivant que le nécessaire ou le contingent forme son objet. Comme ici le *liberum arbitrium* trouve la place qui lui convient, il lui arrive de le définir avec clarté autant que saint Bonaventure le fait peu. Au lieu de le mettre sur la même ligne que la *voluntas deliberativa* ; il ne le considère pas seulement comme un *habitus* de la connaissance et de la volonté, mais comme un pouvoir particulier qui associe son action à celle de la raison et de la volonté et qui ainsi leur sert pour ainsi dire de couronne. Par conséquent la première activité qui s'exerce ici, c'est celle de l'intelligence qui présente à l'âme certains objets comme désirables ; la seconde consiste dans le choix entre ces divers objets et dans la préférence donnée à l'un sur l'autre, ce qui est une fonction de la volonté délibérative, — ensuite vient en troisième lieu la fonction proprement dite du *liberum arbitrium*, c'est-à-dire la direction de la volonté vers l'objet choisi et enfin, en quatrième lieu, le mouvement de la volonté pour atteindre l'objet désiré (1). Du reste ce *liberum arbitrium* est expressément désigné

(1) *De homine* 68. a. 2.

comme une troisième faculté de l'âme à côté de l'intelligence et de la volonté (1) *(ratio, voluntas)* ; sur ce point saint Thomas s'exprime avec beaucoup plus de clarté. D'une autre façon, Albert s'élève encore au-dessus de la conception de saint Anselme quand il explique le *liberum arbitrium* en Dieu et chez les bienheureux comme une volonté du bien qui n'est pas, il est vrai, exempte de nécessité, mais qui est libre de contrainte extérieure (*a coactione*) (2). De ces inexactitudes d'expressions chez les Pères et les théologiens, l'histoire des dogmes en montre à toutes les périodes et dans les diverses questions. Autre est le jugement qu'il faut en porter avant ou après les définitions différentes données par l'Eglise. Les inexactitudes des Pères anténicéens dans la qualification des rapports du Logos vis-à-vis du Père, tout comme celles des Pères antéaugustiniens sur la grâce, ne se représentent plus dans les temps qui suivent. Pareillement après l'époque du Jansénisme l'essence du *liberum arbitrium* n'a plus été entendue et expliquée comme une simple exemption de contrainte extérieure, mais aussi de nécessité interne (3).

4) L'immortalité de l'âme suppose que toute âme humaine individuelle est une substance individuelle. Cet état de substance, Albert le défend contre les opinions philosophiques erronées d'Averroès et il tire de l'intellectualité de l'âme la principale preuve de son immortalité, puisque c'est justement par ses fonctions intellectuelles que l'âme se montre supérieure à la matière et indépendante d'elle (4).

(1) *Ibid.* a 3 : Cf. *S. th.* 2. tr. 14. qu. 91 m. 3. — (2) *Ib.* a. 6.
(3) *S. th.* 2. tr. 13. qu. 77. m. 5. — (4) *S. th.* 1. qu. 75. a. 1.

§ 79

Doctrine de saint Thomas sur la nature de l'homme.

Par ses affirmations claires et précises et par ses recherches approfondies, saint Thomas, l'Ange de l'école, a non seulement dépassé tout ce qui s'était fait jusque-là en psychologie, mais encore il a porté cette science à son apogée, il l'a mise en parfaite harmonie avec la foi. Pour donner une idée seulement approximative de ses divers travaux il ne suffit pas d'en citer quelques passages ou extraits, il faut entrer dans le détail ; cela est d'autant plus nécessaire que nulle part peut-être son exposition n'apparaît plus lumineuse que dans cette question.

1. D'abord l'essence de l'âme humaine est quelque chose d'incorporel : elle n'est pas composée de parties séparables ni étendue dans l'espace, elle est quelque chose de simple. Cette première définition convient aussi à l'âme des animaux. D'après les anciens, il est vrai, les choses (*res*) qui n'ont que l'être avaient aussi un corps et Tertullien nous a renvoyé des échos de cette opinion en attribuant à Dieu la corporalité. Cette erreur venait de ce que les limites entre la perception des sens et l'intelligence spirituelle n'étaient pas assez nettement tranchées ; ce qui faisait attribuer une corporalité à tous les objets de la connaissance, à cause de leur caractère réel et non pas purement idéal. Mais quelque chose de corporel ne peut pas être le principe dernier et souverain de la vie organique, parce que la vie organique est quelque chose d'un et indivisible, tandis que le corps est composé de parties réellement distinctes et, de sa nature, il est donc indivisible. Le corps n'a en soi aucune vie ; il y a même des corps sans vie. Le corps reçoit la vie d'un autre principe qui est l'âme. Sans doute le principe immédiat de la vie peut être quelque chose de corporel : le cœur, le sang ou le cerveau ; mais le corps n'a la vie qu'en

tant qu'il reçoit de l'âme, comme de sa forme et de son acte, l'être actuel et sa constitution précise. L'âme ne peut donc pas être un corps, puisqu'elle est le principe qui vivifie le corps ; autrement on devrait chercher pour ce corps vivifiant un autre principe, simple, supérieur qui le vivifie, et ainsi de suite (1). — Saint Thomas démontre l'immatérialité de l'âme par d'autres arguments. Deux corps ne peuvent pas être en même temps dans le même lieu. Or, l'âme est toujours avec le corps dans un seul et même lieu ; elle n'est donc pas elle-même un corps (2). De plus, tout corps est divisible et réclame, pour assurer son unité d'organisme et de substance, un principe qui réunisse ses parties, ce principe ne peut donc pas être lui non plus un corps. En réalité tous les animaux créés ont la liberté de locomotion ou un mouvement prenant son origine en eux-mêmes. Mais on ne peut pas imaginer que ce mouvement vienne d'un corps comme d'un principe moteur, puisque c'est le corps qui est mû. On ne peut pas plus attribuer la connaissance intellectuelle de l'âme humaine à une activité du corps, parce que cette faculté s'élève au-dessus de tout ce qui est corporel.

2. Non seulement l'âme de l'homme est incorporelle, mais encore elle est immatérielle et spirituelle dans ce sens qu'elle forme à elle seule une substance (*forma substantialis*) et possède l'être en elle-même et abstraction faite du corps. Elle se distingue ainsi spécifiquement de l'âme sensitive des animaux qui n'a d'être et de subsistence que dans son union avec la matière. La preuve la plus éclatante de cette propriété essentielle de l'âme humaine, l'immatérialité, c'est son intellectualité. En effet il est indubitable que la fonction intellectuelle de notre âme s'accomplit sans la participation directe du corps et des organes corporels et qu'elle s'étend à des objets élevés au-dessus de toute matière et séparés de toute matière, à savoir à l'éternel et au divin.

(1) *C. gent.* II, 65. — (2) *Ib.*

Son objet propre, ce sont les universaux tirés des choses matérielles, les idées générales de l'essence des choses, dont les représentations sensibles constituent sans doute les fondements, mais des fondements qui, constitués, sont absolument abstraits de la matière. Par les idées générales de substance, de cause, de puissance etc. nous pouvons nous élever au-dessus du monde fini tout entier jusqu'au domaine du pur idéal pour atteindre l'éternel et l'immuable qui contraste avec le matériel et le changeant soumis à un écoulement perpétuel. — Mais si les objets de notre connaissance intellectuelle sont élevés au-dessus de toute matière, la faculté de connaître et le siège de cette faculté, c'est-à-dire l'âme humaine, doivent être aussi au-dessus de la matière. En effet, si l'âme humaine dans la connaissance des objets est agissante par elle-même et indépendante de toute matière, si elle a pour objet propre de son intelligence spirituelle les vérités éternelles indépendantes de toute matière, il faut aussi que l'âme et dans son être et dans sa subsistance soit indépendante de toute matière (1).

Dans sa Somme philosophique le docteur angélique affirme que par la conscience l'homme arrive à la connaissance de lui-même, tandis que les sens et la perception sensible n'arrivent pas même à réfléchir sur cette perception, encore moins à connaître et à distinguer l'âme, support des diverses facultés. L'âme humaine au contraire réfléchit non seulement sur ses propres activités, mais connaît même et distingue ses propres facultés et sa propre substance ; et cette réflexion peut s'élever de degré en degré, puisque chaque acquisition nouvelle peut devenir l'objet d'une nouvelle réflexion (2). Saint Thomas développe cette preuve dans le livre *De causis*.

La distinction spécifique qui existe entre la volonté spirituelle et libre des créatures raisonnables et l'appétit sensible des animaux fournit encore une preuve de l'imma-

(1) *S. th.* 1. qu. 75. a. 2. — (2) *C. gent.* II, 66.

térialité de l'âme raisonnable (1). Les âmes des animaux, quoique incorporelles, ne sont pas immatérielles, car leurs fonctions ne sont pas indépendantes de la matière ; bien plus, elles sont le résultat d'une vibration des divers organes matériels. Platon admit aussi une substance immatérielle pour les âmes des animaux, ainsi que le montre sa manière d'entendre la migration des âmes. Mais Aristote reconnut à bon droit que la perception sensible ne se produit que par une altération des organes des sens et des nerfs sensitifs et qu'elle suppose par conséquent un principe lié et soumis à la matière aussi bien dans son être que dans son activité (2).

3. Sans doute, l'âme humaine, en tant qu'immatérielle, a son être en elle-même, elle peut exister seule et pour elle-même ; de fait, après la mort elle existe réellement. Cependant elle ne peut former à elle seule l'essence de l'homme ni sa personne. Elle ne le pourrait que si toutes les activités de l'homme et toutes les manifestations de la vie découlaient de l'âme seule sans une participation essentielle de la matière ou du corps. Mais si l'âme humaine ne peut avoir de perception ni de désir sensible qu'avec la coopération du corps à qui elle donne l'activité, le corps appartient donc à l'essence de l'homme qu'il détermine avec l'âme dans son espèce. D'une manière plus précise, la matière qui en soi n'est que pure puissance et qui n'obtient une participation à l'être et un être déterminé que par son union avec la forme, fait partie de l'essence ou de la nature de l'homme et en constitue un élément essentiel. L'âme n'est donc que la forme et non pas l'essence tout entière de l'homme, puisqu'elle a besoin du corps pour toutes ses facultés ; c'est ainsi du reste qu'elle le fait participer à son être et à ses mérites. D'après saint Thomas une partie déterminée de matière (*materia signata*) est même le principe d'individuation et détermine la personnalité particulière de l'homme, de même qu'une partie déterminée en soi (3).

(1) *De ver.* qu. 24. a. 2. — (2) *S. th.* I. qu. 75. a. 3. — (3) *Ib.* a. 4.

Saint Thomas dans un article spécial de sa Somme théologique réprouve l'explication, acceptée par saint Bonaventure, d'après laquelle l'âme serait un composé de matière et de forme. Il affirme que l'âme en général n'est qu'une forme et non un composé de matière et de forme ; à plus forte raison l'âme humaine. Il étend sa preuve même à l'âme considérée comme principe de vie. Car l'âme, comme forme et principe de vie est l'opposé de la matière. Tandis que celle-ci est une potentialité et a besoin d'être informée pour obtenir l'être et tel être en particulier, celle-là est une activité qui communique et confère l'être et tel être en particulier. L'âme, comme telle, exclut de son essence toute matière et ne s'unit à la matière que dans une essence vivante. Si elle n'était pas toute forme ou actualité, la partie de forme qu'elle vivifierait ne serait plus une âme, mais seulement un être vivifié. L'être vivant ou l'animal est donc bien composé de matière et de forme, mais l'âme en elle-même n'est que forme. Cela est encore plus vrai de l'âme raisonnable de l'homme ; car avec son intelligence l'homme saisit les formes des choses comme dépouillées et abstraites de toute matière ou comme absolues, au sens déjà donné. L'intellect ou le principe formel de la nature humaine doit donc être indépendant de toute matière et n'avoir nullement besoin de matière pour son être. Si l'intellect dans ses fonctions était soumis à la coopération de la matière, il ne pourrait saisir que les formes individuelles et liées à la matière. Mais si dans ses fonctions il est indépendant de la matière, il doit aussi exclure la matière de son être.

On a bien dit que l'âme est quelque chose de potentiel et que par suite elle revêt en soi la nature de la matière. En vérité il faut distinguer dans l'âme la puissance et l'acte, la forme (*quod est*) et l'être (*quo est*) que Dieu lui a communiqué, en d'autres termes, l'individu et la nature. Mais la potentialité ne s'applique qu'à la matière, une potentialité prête à recevoir une série indéfinie de formes individuelles,

puisque les principes formels ou formes ne deviennent des substances individuelles que par leur union avec la matière. Au contraire l'âme a une potentialité toute différente et l'âme humaine possède dans son intellect le pouvoir de saisir un nombre indéfini de formes des choses et de saisir ces formes comme absolues en elles-mêmes.

On peut faire une réponse semblable à l'objection d'après laquelle l'âme aussi bien que la matière serait soumise à des changements et à des transformations et par suite serait aussi matérielle et entachée de matière. Sans doute l'âme est soumise au changement : elle se porte souvent du mal au bien, de l'imparfait au parfait et réciproquement. Mais ce changement est d'une tout autre nature que celui de la matière : il vient de ce que l'âme est une créature et de ce qu'elle est douée de volonté libre et peut ainsi se rapprocher ou s'éloigner du bien suprême et recevoir plus ou moins en elle-même les formes absolues des choses (1).

4. La simplicité et l'immatérialité de l'âme humaine ainsi entendues sont un fondement très solide sur lequel on établit son indestructibilité et son immortalité. Si l'âme de l'homme en effet est une forme qui a l'être par elle-même, elle ne peut se corrompre que par elle-même ; et cette corruption ne pourrait venir que d'une division de son essence, ce qui en soi est contradictoire. La corruption se trouve dans les êtres composés dont les éléments constitutifs se contrarient l'un l'autre. L'âme pourrait donc aussi se corrompre, si elle était composée de forme et de matière, mais ce n'est justement pas le cas. L'intellect saisit les objets d'après l'espèce et la nature de leur être et abstrait de leurs différences même leurs principes communs qui deviennent l'objet unique et véritable de la science. L'intellect montre par là le caractère propre de son être, son unité et son élévation au-dessus de tous les extrêmes. De plus, l'âme raisonnable est douée d'une inclination innée à saisir

(1) *Ib.* a. 5

l'éternel et à être éternellement heureuse dans la possession du bien suprême. Dieu, qui a mis cette inclination dans l'âme humaine, doit bien aussi avoir voulu la satisfaire et donner effectivement à l'âme une vie éternellement heureuse, si elle s'en rend digne (1). Dans la Somme philosophique saint Thomas développe de la même façon la preuve de l'immortalité de l'âme humaine et indique encore d'autres chefs de preuves. Si la matière (*materia prima*) se révèle comme impérissable, quoiqu'elle ne soit qu'une potentialité à recevoir toutes les formes individuelles possibles, à plus forte raison l'âme humaine, qui est une potentialité supérieure saisissant en elle-même les formes intelligibles générales, absolues. De plus, si l'œuvre de l'intellect humain, c'est-à-dire les vérités éternelles, est éternelle et impérissable (2), il doit être lui aussi éternel et impérissable.

5. Il résulte de tout cela, c'est-à-dire des rapports existant entre l'âme humaine et le corps, que l'âme est spécifiquement distincte aussi bien des purs esprits que de la matière. Elle s'élève en effet par son intellect au-dessus de la matière, mais d'un autre côté, pour saisir les idées générales, les formes et les choses divines, elle a besoin de la matière. Elle a donc des activités spécifiquement distinctes de celles d'un pur esprit, puisque pour l'exercice des facultés qui lui sont propres elle a besoin du corps (3). Au reste nous trouvons là une preuve fondamentale de la résurrection de la chair et une vérité qui éclaire d'un jour nouveau la place de l'homme dans l'échelle des créatures : le domaine de la matière atteint celui des purs esprits et des biens qui lui sont propres.

(1) *Ib.* a. 6. — (2) *C. gent.* II, 79. — (3) *S. th.* 1. qua. 5. 7. 7.

§ 80

(*Suite*)

Union de l'âme humaine, en tant que forme, et du corps, en tant que matière, en particulier.

Les points de doctrine établis dans les paragraphes précédents sont le fondement des explications qu'on peut donner de l'union de l'âme et du corps dans l'homme, c'est-à-dire de la forme et de la matière, en particulier. Saint Thomas retint à bon droit cette distinction précise, reçue partout depuis Aristote, et la démontra de plusieurs manières, en affirmant que l'âme raisonnable comme forme s'unit immédiatement au corps. La forme ou le principe formel d'une chose, c'est ce qui constitue ses propriétés spécifiques et lui donne l'activité. Tel est bien le rôle de l'âme raisonnable. Par la raison l'âme distingue l'homme de toutes les autres choses, des créatures inférieures, des créatures supérieures, et même de Dieu ; de plus elle donne à l'homme l'être actuel et est le principe de toutes ses opérations végétatives, sensitives et intellectuelles. Malgré cela elle ne constitue pas, à elle seule, toute l'essence de l'homme ainsi que Platon le pensait ; elle n'est qu'une partie de l'homme, parce que celui-ci d'après son essence n'est pas uniquement une âme pensante, mais exerce aussi des fonctions corporelles comme lui appartenant en propre. L'âme n'est pas non plus avec le corps dans la relation d'un principe moteur à un être mû, ainsi que le pensait encore Platon. Autrement il n'y aurait plus d'autre union que celle produite par une puissance, il n'y aurait plus d'unité ontologique, il n'y aurait plus l'unité de l'être. Or l'homme composé d'une âme et d'un corps possède une telle unité. Cette hypothèse est encore incapable d'expliquer et la génération et la mort. Le corps en effet tient de la génération non pas

seulement un mouvement, mais son être actuel et sa vie ; il perd celle-ci par la mort ou par sa séparation d'avec l'âme. Si l'union qu'il y a entre l'âme et le corps n'était autre que celle qui existe entre un principe moteur et un être mû, il dépendrait de la volonté de l'âme motrice de réaliser ou de cesser à chaque instant l'union avec le corps à mouvoir. On voit l'erreur de cette hypothèse (1). Enfin l'âme n'est nullement un principe actif ou moteur, ni en général ni en particulier. Elle est au contraire un principe passif et la preuve en est que l'âme reçoit comme venant du dehors les perceptions sensibles aussi bien que les idées spirituelles les plus élevées.

La principale raison pour laquelle le saint docteur explique l'union de l'âme avec le corps comme une union de forme et de matière, c'est qu'on ne peut pas expliquer autrement l'unité de la substance dans les êtres sensitifs et dans l'homme d'après leur être et leurs diverses activités de perception, d'appétit, de connaissance, etc (2).

Cependant l'âme humaine, comparée aux autres formes, est la plus parfaite de toutes. La preuve en est que l'âme ne fait pas participer la matière à toutes ses activités et qu'ici-bas elle ne lui donne point de part à son immortalité. Elle n'est pas complètement enfoncée dans la matière ; elle exerce des opérations propres, purement spirituelles,

(1) *C. gent.* II, 57 : Item mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per ejus separationem corrumpitur, quum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio ; et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis, quod est manifeste falsum.

(2) *Ib.* : Amplius, quia tam esse quam operari non est solum formae neque solum materiae, sed conjuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam ; dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima ; quorum scientia est forma animae scientis et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori ; dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis.

mais seulement pour elle-même ; elle conserve aussi son être propre auquel elle fait participer le corps ; et ces propriétés de l'âme se manifesteront après la mort comme lui appartenant à elle seule (1). Une telle union de la forme et de la matière ne se trouve que chez l'homme ; aussi faut-il appeler l'âme humaine une *forma substantialis*.

Plusieurs conséquences découlent de cette définition précise de l'union de l'âme et du corps dans l'homme. L'âme comme forme est en même temps le principe de l'être individuel et déterminé ; il est donc impossible qu'il n'y ait dans tous les hommes qu'un seul principe substantiel et un intellect unique (*intellectus agens*), ainsi que l'admit Avicenne (2). — D'autre part il est également impossible de concevoir l'homme comme un composé de plusieurs âmes, car chaque être est un tout unique par sa force unique. L'opinion d'après laquelle le corps serait comme un vase qui contiendrait dans l'unité ces diverses âmes n'est pas non plus soutenable, puisque au contraire c'est l'âme qui contient le corps dans son unité. S'il y avait plusieurs âmes, leurs activités devraient se manifester l'une à côté de l'autre sans se contrarier entre elles. Mais notre expérience personnelle nous convainc du contraire (3).

L'âme comme forme substantielle est la seule forme du corps. Avant la vivification du corps par l'âme raisonnable il ne peut pas y avoir une autre forme (*forma corporeitatis*) par laquelle le corps aurait reçu l'être. Si l'on supposait cette forme avant l'âme raisonnable, cette dernière ne ferait que préciser l'être du corps, mais elle ne le constituerait pas. Elle ne serait alors qu'une forme accidentelle et ne donnerait à l'être qu'une constitution (*tale esse*) plus précise, et sa séparation d'avec le corps ne produirait pas sa décomposition, ainsi que nous le prouvent l'expérience et les faits. L'âme raisonnable est donc la seule forme substantielle et renferme en elle toutes les autres formes,

(1) *S. th.* 1. qu. 76. a. 1. — (2) *Ib.* a. 2. — (3) *Ib.* a. 3.

il en est ainsi d'ailleurs pour toute forme supérieure à l'égard des inférieures. Il ne faut pas croire pour cela que les formes se superposent, pour ainsi dire, les unes aux autres ; on affirme seulement que la forme supérieure renferme virtuellement en elle-même toutes les formes inférieures (1).

Saint Thomas ne passe pas sous silence la question de savoir pourquoi l'âme humaine comme forme est unie à un corps et pourquoi elle ne serait pas restée, ainsi que les purs esprits, libre de toute matière. Il montre à ce sujet que l'âme humaine occupe le dernier degré de l'échelle des esprits et sert de transition entre le spirituel et le matériel ; que l'âme humaine exerce bien sa plus haute fonction, la connaissance, sans le secours d'un organe corporel, mais qu'elle a besoin de la perception sensible et de l'imagination pour atteindre par leur intermédiaire aux idées générales et à la connaissance de l'individuel. Or, la perception sensible et l'imagination ne s'exercent que par les organes des sens (2).

Saint Thomas n'admet pas de termes intermédiaires entre l'âme et le corps et il combat sur ce point l'opinion de l'école franciscaine. Si on admettait, avec cette école, pour le corps une *forma corporeitatis* qui constituerait et organiserait la matière pour former le corps humain, on attribuerait à cette forme un être avant l'union du corps et de l'âme, et dès lors on ne pourrait plus considérer celle-ci comme la *forma substantialis* du corps (3). Encore moins faut-il admettre un certain corps immortel et tenant de la nature de l'âme comme l'intermédiaire entre l'âme et le corps mortel ; car la forme substantielle, et elle seule, donne à la matière l'être actuel d'où résulte le corps (4).

Enfin, l'âme comme forme substantielle, est dans tout le corps aussi bien que dans chaque partie (5).

(1) *Ib.* a. 4. — (2) *C. gent.* II, 68. — *S. th.* 1. qu. 76. a. 5.
(3) *S. th.* l. c. a. 6. — (4) *Ib.* a, 7. — (5) *Ib.* a. 8.

§ 81

Les diverses facultés de l'âme humaine *(suite)*.

Dans cette substance unique de l'âme humaine, il y a pluralité et distinction de facultés. C'est là la condition nécessaire de la diversité de leurs opérations. Car s'il n'y avait pas plusieurs facultés et si la substance exerçait immédiatement ses opérations, celles-ci devraient se manifester sans interruption, puisque l'âme comme forme est toujours agissante (1). Dans l'âme humaine la substance est donc réellement distincte de la faculté, et celle-ci de son opération, tandis que ces distinctions en Dieu, qui est un *actus purissimus*, ne sont que virtuelles. La multiplicité des facultés qui ornent l'âme humaine ne manifeste pas en elle une plus grande perfection. Les Anges ont une simplicité plus grande et sont arrivés par un petit nombre d'actes particuliers à leur perfection complète et à la pleine béatitude, tandis que l'homme doit diriger vers ce but l'effort multiple et varié de ses opérations. La distinction des facultés se tire surtout de la distinction de leurs objets, puisque l'objet est pour les facultés passives le principe qui produit l'impression et pour les facultés actives le terme vers la possession duquel elles se portent (2).

1. Abstraction faite tout d'abord des facultés spirituelles que tous les Scolastiques mettent au nombre de deux, les autres facultés, c'est-à-dire les nutritives et les sensitives, ne sont dans l'âme raisonnable qu'en tant qu'elle est unie à un corps. En dehors de là elles n'ont dans l'âme que leur principe, de telle sorte qu'elles resteront attachées, après la mort, à *l'anima separata* et se manifesteront de nouveau après la résurrection (3). Saint Thomas comme Aristote réduit à cinq les facultés : les facultés de nutrition

(1) S. th. 1 q. 77. a. 1. — (2) *Ib.* a. 2. 3. — (3) *Ib.* a.5. 8.

qui sont propres aussi aux plantes, les facultés de sensation qui caractérisent l'espèce animale, la liberté de locomotion qui appartient aux espèces supérieures d'animaux, les facultés intellectuelles qui sont le privilège spécifique de l'homme, et enfin les facultés appétitives qui nous paraissent aussi bien des inclinations sensibles que des inclinations spirituelles et qui par cela même ne fondent aucune espèce particulière, mais appartiennent également aux hommes et aux animaux (1).

Pour établir clairement l'avantage qui distingue les facultés spirituelles des autres, il faut tout de suite donner quelques explications plus précises sur celles-ci. Tous les Scolastiques sont d'accord sur la division des facultés végétatives et sur le nombre des cinq sens externes. Mais sur les facultés qui se rattachent à la perception interne, saint Thomas se sépare des théologiens qui l'ont précédé, car il n'admet sous ce dernier rapport que quatre facultés : le sens général interne qui reçoit les perceptions présentes des cinq sens externes, la *phantasia* qui reproduit et conserve les images des objets absents, la *vis aestimativa* qui juge de l'utilité ou du dommage des choses par rapport à nos désirs et enfin la mémoire qui conserve ces jugements. Dans cette énumération il manque donc l'imagination qu'Alexandre de Halès après Avicenne distingua de la *phantasia* et dont il fit une puissance qui combine les diverses représentations sensibles pour en faire un nouveau tout. Saint Thomas fait remarquer contre cette opinion que de telles fonctions ne se trouvent que chez l'homme et doivent être expliquées par l'intellect spirituel (2).

2. En théologie on s'occupe plutôt des deux facultés spirituelles, la connaissance et la volonté. La connaissance chez l'homme est une faculté et n'est pas identique à son essence. Ce n'est qu'en Dieu que l'essence est une seule et même chose que la connaissance, parce que l'essence en

(1) *Ib.* q. 78. a. 1. — (2) *Ib.* qu. 79. a. 1.

Dieu est l'être et l'activité pure et sans partage (*actus purissimus*) et aussi par conséquent la connaissance. Mais dans les choses finies l'être n'est pas donné avec l'essence, encore moins toute l'activité. L'essence s'y trouve dans le même rapport vis-à-vis de l'être que le potentiel vis-à-vis de l'actuel : c'est encore le même rapport qui existe entre l'intelligence et la connaissance actuelle.

La connaissance de l'homme n'est pas purement et simplement une puissance (*potentia*) ; elle est une capacité passive (*pati*) dans ce sens qu'elle passe de la puissance à l'acte et au développement, mais elle n'est pas précisément quelque chose de passif (*pati*), en ce sens que la connaissance nous enlève un plaisir sensible ou un bien. Dans le premier sens il y a certainement quelque chose de passif, puisque la connaissance n'a que la capacité de saisir une série indéfinie de choses intelligibles, sans jamais atteindre le but et qu'elle ne s'approche de la perfection que par un progrès successif. Ce n'est qu'en Dieu que l'essence, l'être et la connaissance sont réellement une seule chose, parce qu'en Dieu l'objet de la connaissance, c'est-à-dire le connu, s'identifie complètement avec le sujet, c'est-à-dire avec le connaissant. Non seulement Dieu comprend en lui-même tout ce qui est connaissable, mais tout ce qui est connaissable est, par son origine et en puissance, identique à l'être divin et à l'essence divine. Il ne peut y avoir en Dieu un progrès de la possibilité et de la capacité vers la réalisation et l'achèvement, car Dieu est totalement et essentiellement connaissance (1).

Cependant saint Thomas reconnaît avec Aristote deux puissances distinctes ou deux manifestations de la faculté cognitive de l'homme : une passive et une active (*intellectus possibilis et agens*) qui s'unissent ensemble pour achever le travail de la connaissance. Platon, d'après sa doctrine sur les idées, n'avait aucun motif d'admettre

(1) *Ib*. a. 2.

comme une faculté particulière un intellect agent destiné à opérer l'abstraction *(intellectus agens)*. D'après lui les idées, ou universaux, existent séparées de la matière dans un monde intelligible et peuvent donc être saisies passivement par l'âme humaine dans leur existence pré-terrestre et purement spirituelle. D'après Aristote ces idées générales n'existent pour l'homme que dans le monde visible sous l'enveloppe matérielle dont elles doivent être dégagées par la connaissance. Aussi ne suffit-il pas de recevoir les idées d'une manière purement passive, il faut d'abord les dégager de leur enveloppe et les préparer pour les faire entrer dans le domaine du spirituel. C'est justement à cela que sert l'intellect agent *(intellectus agens)* qui, pour cette raison est la caractéristique de l'homme (1). Il n'est pas nécessaire de comprendre cet intellect comme une faculté séparée de l'homme, existant en soi, qui serait donnée en participation à chaque individu ; il appartient plutôt, ainsi que le prouve la conscience, à chaque homme en particulier comme une faculté propre à lui seul. La source et l'origine de toute connaissance existant en dehors de l'âme humaine est dans l'intelligence divine qui a tiré du néant les créatures raisonnables pour les appeler à l'existence. D'après cela l'*intellectus possibilis* est plutôt une puissance passive ou une capacité qui reçoit en elle-même les idées générales abstraites par l'intellect agent et les conserve comme souvenir (2). Il n'y a donc pas à admettre une puissance particulière pour la mémoire, pas plus que pour la *ratio* ou capacité de descendre par déduction des idées générales aux vérités particulières ou de remonter par l'induction du particulier au général (3). De même la conscience (*synteresis*) ne suppose aucune faculté particulière de l'âme. De même que la nature a mis en nous l'habitude des premiers principes nécessaires à la pensée, de même elle nous a donné l'habitude des

(1) *Ib.* a. 3. — (2) Ib. a. 7. — (3) *Ib.* a. 8.

premiers principes pratiques nécessaires à nos actions, et précisément cette habitude qui nous est innée, c'est la *synderèse* (1). Cette détermination plus précise et meilleure des idées représentées dans l'école franciscaine fut généralement acceptée par les théologiens qui vinrent dans la suite.

3. L'homme a un double appétit : l'appétit sensible qui s'attache à la perception sensible et se porte au bien sensible individuel ou particulier et l'appétit spirituel qui a pour objet le bien en général (*bonum universale*). C'est la connaissance intellectuelle qui saisit le bien en général, qu'il soit voulu comme fin suprême ou comme moyen pour atteindre cette fin. L'appétit sensible est déjà une élévation de cette puissance qui réside dans toutes les choses et qui est une inclination vers un objet déterminé. En effet cet appétit (*appetitus sensitivus*), dans ses rapports avec cette inclination en général, saisit une foule d'objets, à savoir, tous ceux que les sens lui présentent comme propres à satisfaire son inclination particulière. Dans l'âme raisonnable l'appétit prend pour but de ses désirs tout ce qui est connaissable, même le bien général et le bien infini ; il peut ainsi se développer jusqu'à l'infini (2).

Ainsi que le faisaient les anciens, on peut diviser l'appétit sensible (*sensualitas*) en deux puissances distinctes : le simple appétit ou l'appétit concupiscible et l'appétit irascible (*app. concupiscibilis, irascibilis*), qui s'unissent d'ordinaire et se complètent : l'*appetitus concupiscibilis* désire et conquiert le bien perçu comme vrai, et l'*appetitus irascibilis* lutte contre les difficultés qui s'opposent à l'obtention de ce bien. Celui-ci se tourne avec énergie contre les obstacles et a pour objet le *bonum arduum* pour se transformer, à la fin après l'obtention du bien, en une jouissance, c'est-à-dire en une activité de l'*appetitus concupiscibilis*.

Dans l'homme ces deux appétits doivent suivre la raison, être dirigés par la volonté intellectuelle et lui rester soumis.

(1) *Ib.* a. 12. — (2) *Ib.* qu. 80. a 1. 2.

Si au contraire celle-ci se laisse dominer et diriger par l'appétit sensible, le désordre et le péché règnent dans la volonté ; il y a péché en effet lorsque l'appétit se porte librement vers ce désordre (1). La volonté intellectuelle se distingue de l'appétit sensible en ce qu'elle se porte vers les objets que l'intelligence lui présente comme un bien en général ou comme un moyen pour obtenir ce bien, tandis que l'appétit sensible se porte vers un bien particulier. La liberté de contrainte extérieure est toujours comprise dans la volonté intellectuelle, car la contrainte extérieure ne peut jamais être la cause unique d'un acte de volonté, elle n'a qu'un effet extérieur. Mais la liberté de contrainte intérieure n'est pas toujours liée à chaque acte de volonté et ne lui est pas même essentielle. Il y a même dans les actes de la volonté intellectuelle une contrainte venant de la nature, par exemple la volonté du bonheur en général, ou bien une nécessité ou contrainte venant du but à atteindre, lorsque par exemple un moyen est absolument indispensable pour atteindre au but librement voulu et déterminé (2). En dehors de ces cas il reste encore un domaine assez étendu sur lequel la volonté intellectuelle peut s'exercer, avec liberté d'élection. De même que notre raison en présence des premiers principes et des conclusions qui en découlent par une déduction logique se trouve poussée par une contrainte intérieure à saisir la vérité ; de même notre volonté intellectuelle, mise en présence du bonheur en général et des moyens qui paraissent évidemment nécessaires, indispensables pour y parvenir, est soumise à l'influence d'une nécessité interne. Mais lorsque le moyen ne se révèle pas à notre connaissance comme absolument indispensable, il devient l'objet d'un assentiment libre, de même que la compréhension des vérités contingentes est le résultat d'une adhésion libre (3). Puisque la vision de Dieu au ciel nous fera connaître, d'une manière évidente et à leur

(1) *Ib.* a. 3. — (2) *Ib.* qu. 82. a. 1. — (3) *Ib.* a. 2.

source la béatitude parfaite et les multiples moyens d'y parvenir, il s'en suit que la liberté de la volonté par rapport à ces objets se transformera en un vouloir nécessaire. Cependant il y aura encore dans le ciel une foule d'objets laissés à la libre élection et au libre vouloir, tout comme ici-bas par exemple la volonté a la liberté d'élection entre le bien et le mal (1). Il suit de là que le *liberum arbitrium* de saint Thomas n'est pas une faculté particulière à côté de la volonté intellectuelle (*voluntas = appetitus intellectivus*), mais tout simplement une manifestation de cette même faculté s'exerçant dans un domaine particulier et une manifestation à laquelle participe aussi la connaissance intellectuelle. Chez les créatures privées de raison la perception sensible et la *vis aestimativa* participent à l'appétit sensible mais d'une manière nécessaire et correspondant à leur instinct inné. L'homme raisonnable au contraire jouit de sa pleine liberté pour former son jugement sur la moralité de ses actions, puisqu'il applique à un cas particulier les premiers principes qui règlent nos actions sans être obligé de faire cette application d'une manière conforme à ses préférences (2). Cependant la libre élection appartient surtout à la volonté intellectuelle, parce que son objet c'est le bien comme moyen d'arriver à la fin suprême, et le bien comme fin suprême, c'est précisément l'objet de la volonté ; cette libre élection ne suppose pas une nouvelle faculté à côté de la volonté intellectuelle, mais se comporte envers elle comme la *ratio* envers l'*intellectus,* comme la connaissance discursive ou produite par des conclusions logiques envers la connaissance immédiate ou produite par l'évidence intime. Le rapport qui existe dans le domaine de la connaissance entre les principes qui nous sont innés et les conclusions qui en découlent, existe pareillement dans le domaine de l'appétit et de la volonté entre la fin suprême et les moyens contingents pour y arriver (3). D'où

(1) *Ib.* a. 2. — (2) *Ib.* q. 83 a. 1. — (3) *Ib.* a. 4.

l'on peut conclure à la parfaite union de la volonté libre avec la connaissance raisonnable, en ce sens que là où se trouve la dernière, la première ne fait pas défaut, et là où se manifeste la première, la seconde ne peut faire défaut. La connaissance raisonnable est la racine de la volonté libre, en ce sens que la créature intellectuelle à l'aide de la connaissance peut établir une distinction entre les objets qui lui sont extérieurs et ses propres facultés, entre celles-ci et l'essence, l'être de sa propre personne, et possède pour ce motif cet autre pouvoir de déterminer sa propre volonté elle-même et non pas seulement d'en laisser la détermination aux objets sur lesquels elle se porte. La connaissance raisonnable est encore la racine de la volonté d'une autre façon : elle saisit et fait voir dans les choses leurs relations avec le bien suprême, avec les inclinations personnelles, et ainsi elle détermine le vouloir ou le non-vouloir, le désir d'une chose plutôt que d'une autre (1).

Les Scolastiques ne sont pas tous d'accord sur la question de savoir quelle est la plus parfaite, de l'intelligence ou de la volonté. Saint Thomas accorde la préséance à l'intelligence, parce qu'elle est plus simple que la volonté et porte plutôt en elle le caractère de l'absolu et du souverain. En effet l'objet de la volonté, c'est le bien tel qu'il existe dans les choses en dehors de nous, tandis que par notre connaissance nous saisissons l'idée du bien à la lumière de laquelle tout nous apparaît bon. Par l'intelligence nous nous rendons maîtres des choses plus que par la volonté ; elles deviennent par la connaissance notre pleine propriété, tandis que par la volonté nous cherchons à nous rapprocher des objets bons et à obtenir ou à perfectionner notre union avec eux. L'essence de la béatitude céleste consistera donc, ainsi que l'admet saint Thomas, dans la plénitude et la perfection de la connaissance par la vision de Dieu. Il y a cependant ici-bas une certaine activité de la volonté

(1) *S. th.* 1. 2. qu. 10. a. 2. — *De verit.* qu. 24. a. 2.

plus parfaite que celle de l'intelligence. En effet ici-bas les essences des choses, une fois connues, reçoivent quelque chose du connaissant, parce qu'elles sont connues d'après l'espèce du connaissant. Dieu nous est donc connu d'une manière plus imparfaite qu'il n'est en réalité ; l'inclination de la volonté au contraire, lorsqu'elle est dirigée vers la perfection et la bonté de Dieu, ne change rien à cette perfection ; elle est plutôt perfectionnée et complétée par elle. Les choses qui sont au-dessous de l'homme gagnent en perfection, quand elles sont saisies par son intelligence et deviennent idées ou concepts ; au contraire les choses qui sont au-dessus de l'homme perdent de leur perfection lorsqu'elles sont saisies par sa connaissance. Avec l'amour et la volonté il en est tout au contraire. Par l'amour désordonné du créé et du charnel l'homme s'abaisse jusqu'aux choses périssables et devient lui-même charnel, tout en laissant intacte la bonté des choses extérieures ; de même par l'amour de Dieu il devient semblable à Dieu, sans porter la moindre atteinte à la bonté et à la perfection divines. C'est pourquoi l'amour de Dieu ici-bas, tant que nous n'avons pas encore atteint notre fin, est plus parfait que la foi en Dieu (1) et que la connaissance de Dieu.

§ 82

De l'intelligence propre à l'âme humaine en particulier (*suite*).

Tout ce que l'intelligence peut enseigner de plus pénétrant et de plus précis touchant les facultés de l'âme humaine, saint Thomas l'a exposé en adoptant résolument les principes généraux de la philosophie d'Aristote et en rejetant quelques axiomes particuliers de la psychologie platonicienne. Son but était de faire découler de l'essence même de l'âme humaine l'intelligence, ses caractères distinctifs

(1) *S. th.* 1. qu. 82. a. 3.

et son processus. D'après saint Thomas le platonisme ne put y atteindre, parce qu'il admit l'existence réelle et la subsistance des idées dont il fit des êtres éternels et immuables, destinés à former les objets absolus, éternels, essentiels de la connaissance intellectuelle, par opposition aux objets de la perception sensible qui, d'après l'explication d'Héraclite, se trouvent dans un perpétuel écoulement et un perpétuel devenir. Si la connaissance humaine n'était qu'une réminiscence d'une vision antérieure des idées qui réapparaît de nouveau et reprend une nouvelle vie, on ne pourrait nullement expliquer l'union de l'âme humaine avec le corps ; dans ce système la connaissance des idées disparaîtrait, ce qui ne se vérifie jamais dans la connaissance des êtres spirituels. L'hypothèse d'un bannissement temporel de l'âme humaine en dehors du royaume de l'invisible dans celui de la matière grossière ne fait pas avancer d'un pas la solution de ce problème, outre que cette hypothèse en soi est absolument gratuite et sans fondement. Au contraire, la philosophie d'Aristote, que suit d'ailleurs saint Thomas, explique bien la connaissance de l'homme et son processus. Elle part de ce principe : le connu ne se trouve pas dans le connaissant de la même manière qu'il existe essentiellement en dehors du sujet. Et cela se vérifie bien dans la perception sensible. L'animal perçoit au moyen des sens non pas l'essence mais les propriétés et les accidents des choses matérielles ; mais par cette perception il ne reçoit pas en lui-même la matière même des choses extérieures, il ne prend que les propriétés individuelles, en tant qu'elles font impression sur les organes des sens et y impriment leur image. Par ses facultés végétatives la plante ne prend en elle-même que la matière, mais l'animal par ses sens saisit aussi les opérations et les propriétés des choses matérielles, quoique sous l'enveloppe de la matière et en union avec elle. L'âme humaine est quelque chose d'immatériel, dans le sens donné plus haut, et elle saisit les idées générales comme purement spiri-

tuelles et dégagées de toute matière. Cependant elle se distingue des purs esprits en ce que sa connaissance spirituelle part de la perception sensible et a besoin des images sensibles, comme fondement ou comme contraste, pour former les idées générales. La preuve de ce fait nous est donnée par notre conscience ou par la réflexion sur notre connaissance. Pour former les idées spirituelles il faut toujours réveiller en nous les images sensibles qui en sont le fond. C'est aussi un fait d'expérience qu'une lésion ou une maladie des organes du sens interne du cerveau produit comme conséquence non seulement un trouble dans l'imagination, mais encore dans la connaissance spirituelle.

Grâce à cette coopération de la perception sensible, la connaissance humaine a l'avantage de saisir exactement l'individuel et le matériel et d'atteindre ainsi plus parfaitement l'essence des choses. L'âme humaine, en effet, occupe le dernier degré dans l'échelle des êtres raisonnables et, à cause de la faiblesse de son intelligence comparée à celle des Anges, elle ne saisirait que d'une manière imparfaite et confuse les côtés matériels des choses, si elle les connaissait purement et simplement par les idées générales. Afin de fortifier son intelligence, afin d'étendre sa pénétration et sa portée, Dieu a uni l'âme humaine à un corps à l'aide duquel elle pût exercer ses facultés sensibles, et par celles ci, fortifier ses facultés spirituelles. Le corps ne serait qu'une barrière et une prison pour un pur esprit, tandis que pour l'âme humaine il est un principe de développement et de perfectionnement.

C'est pourquoi saint Thomas donne à la connaissance humaine comme objet propre l'essence des choses matérielles en ce sens que la connaissance se porte d'abord sur l'essence pour s'élever ensuite jusqu'à la connaissance des choses purement spirituelles et divines (1). La connaissance humaine tient donc le milieu entre la perception sensible

(1) *S. th.* 1. qu. 84. a. 7.

des êtres sensitifs et la connaissance des purs esprits. Les deux premières ne saisissent que les formes extérieures de la matière et le particulier, parce que la matière est le principe d'individuation (1) ; tandis que les purs esprits connaissent bien sans doute le matériel, mais, parce que la forme qui se détache de la matière est l'objet propre de leur intelligence, ils saisissent cette matière telle qu'elle est en Dieu ou en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leurs idées innées ou acquises. L'âme humaine connaît les formes liées à la matière non telles qu'elles s'y trouvent fixées, mais telles qu'elles sont abstraites de la matière individuelle (2).

Entre la perception sensible et la connaissance spirituelle de l'homme il existe la même ressemblance qu'entre les objets extérieurs et l'image qu'ils engendrent dans les organes des sens. L'image n'est pas l'objet mais le moyen de réaliser la perception de l'objet. Ainsi la *species intelligibilis* que *l'intellectus agens* engendre dans *l'intellectus possibilis* n'est pas l'objet, mais seulement le moyen destiné à nous donner la connaissance intellectuelle de l'objet. Ce n'est que par la réflexion que l'image intelligible de l'objet peut devenir l'objet de la connaissance elle-même (3).

On ne peut préciser à priori et avec certitude l'ordre dans lequel l'âme humaine acquiert les idées générales : commence-t-elle par exemple par les idées les plus élevées, les plus universelles pour finir par les concepts spéciaux, ou inversement ? Saint Thomas est d'avis que nous commençons à connaître *in confuso* les idées les plus générales d'être, d'essence etc., et qu'ainsi nous arrivons jusqu'à la connaissance des idées plus spéciales. Dans la perception sensible nous commençons, par exemple, à saisir une chose, à la saisir comme vivante, nous reconnaissons ensuite que c'est un homme, puis telle personne en particulier ; la connaissance spirituelle suit le même processus : elle a d'abord l'idée de l'être, puis celle de l'être vivant, celle d'un homme

(1) *C. gent.* 1, 21, 3. — (2) *S. th.* 1. qu. 85. a. 1. — (3) *Ib.* a. 2.

et enfin celle d'une telle personne en particulier. On peut cependant affirmer que nous acquérons les idées spirituelles par le moyen de l'abstraction et en écartant les accidents matériels, que nous saisissons d'abord et qu'ensuite seulement nous nous élevons aux idées générales ; c'est là l'opinion de l'école scotiste en particulier. Ce dernier moyen est incontestablement celui de la connaissance exacte qui n'atteint aux idées générales qu'après s'être préparée et perfectionnée dans la connaissance particulière (1).

Toutes ces explications sur le processus de la connaissance humaine sont en parfaite harmonie avec cette affirmation plus précise, que l'objet immédiat et propre de la connaissance humaine, c'est l'essence des choses matérielles, que l'âme saisit ensuite l'acte de la connaissance, et par ce dernier, son intelligence, qui révèle à l'âme sa propre essence. L'accord est encore parfait avec cette assertion de saint Thomas que l'homme a une certitude absolue non seulement sur les principes innés qui règlent nos pensées et nos actions mais encore sur la connaissance de l'essence des choses matérielles. Il ne se trompe que dans la connaissance des qualités qu'il ajoute à l'essence d'une chose ou quand il transporte arbitrairement l'essence d'une chose à une autre tout à fait différente (2).

Pour l'ange, il connaît d'abord et au moment même de sa création sa propre essence, car par la réflexion sur sa propre intelligence il appréhende dans cette activité, dans ce privilège et, en ce même instant, toute son essence elle-même. Il se connaît lui-même par son essence qui est active dès le premier moment de son existence, mais il ne connaît les autres choses que par les images qui s'en détachent. En Dieu la connaissance, l'être et l'essence sont réellement un. La connaissance que Dieu a de sa propre essence n'est pas seulement simultanée, comme chez les

(1) *Ib.* a. 3. — (2) *Ib.* a. 6.

Anges, mais identique à la connaissance qu'il a de sa propre intelligence (1). En même temps Dieu connaît dans son essence tout ce qui peut être connu. Pour l'homme au contraire l'être divin n'est pas l'objet premier et immédiat de sa connaissance. Il ne saisit en effet le spirituel que par ressemblance ou opposition avec les choses matérielles ou en tant qu'il leur sert de fondement ; il connaît encore beaucoup moins l'essence divine d'une manière immédiate ; il la saisit seulement par la contemplation des œuvres de Dieu, ainsi que le dit l'Apôtre dans son épître aux Romains (1,20) et que l'enseigne la doctrine unanime des Pères et des théologiens.

Mais quelle est la manière de connaître propre à l'âme humaine séparée du corps, puisque, d'après ce qui a été dit plus haut, elle a besoin chez l'homme de la perception sensible ? Le saint docteur répond que les âmes séparées du corps ressembleront aux Anges dans leur manière de connaître, quoique en raison de leurs facultés naturelles elles restent au dernier degré de l'échelle des purs esprits. Elles n'auront alors aucune manière de connaître qui corresponde parfaitement à leur essence, parce que, à cause de la faiblesse de leur intelligence, elles ont besoin de beaucoup d'idées particulières et d'images sensibles pour s'élever au-dessus de la connaissance confuse. Plus les êtres spirituels sont élevés en perfection, moins ils ont besoin d'idées pour connaître les choses en elles-mêmes ou par elles-mêmes ; au contraire plus ils sont imparfaits ou plus faible est leur faculté de connaître, plus il leur faut d'idées spéciales pour arriver jusqu'à la connaissance des choses. L'âme humaine emprunte ces idées spéciales aux représentations des sens, mais non pas de telle sorte qu'elle n'aurait eu aucune connaissance, si elle avait été créée seule en elle-même. Telle sera bien l'existence de l'âme après la mort ; elle aura à jouir d'un mode de

(1) *Ib.* qu. 87. a. 3.

connaissance pareil à celui qui est propre aux Anges.

Sans doute ce mode de connaissance sera plus imparfait que celui qui est naturel aux Anges, car c'est celui de l'âme séparée du corps et privée de la vision de Dieu. Mais si elle y parvient, elle contemplera parfaitement les choses finies en Dieu, comme les Anges bienheureux. La connaissance naturelle des âmes séparées des corps ne sera ainsi qu'une connaissance imparfaite, et c'est seulement après sa résurrection qu'elle recevra son complément naturel. Jusque-là ces âmes reconnaîtront aussi les choses matérielles par les idées qu'elles reçoivent de Dieu par l'émanation et la lumière divine, non cependant d'une manière distincte, mais confusément. Les connaissances acquises ici-bas resteront à l'âme ; la connaissance des choses matériellement, scientifiquement acquises, est beaucoup plus exacte que celle qui nous est donnée par les idées et elles resteront dans cette perfection, en tant que livrées en propre à l'intellect. Pareillement les dispositions à la connaissance qui sont dans l'âme ne seront pas perdues par la mort; leur actualisation s'opérera seulement d'une autre matière. Ici, sur terre, nous ne manifestons la disposition à la connaissance qu'en l'appliquant aux représentations sensibles. Si donc ces dernières ne sont plus propres à l'âme séparée, la manifestation de la science acquise ici ne peut plus être la même, quant au genre et à l'espèce. Les notions et les idées générales qui restent à l'âme pourront être réveillées sans l'aide de la sensibilité et de l'imagination. Seulement cette connaissance ainsi actualisée, c'est-à-dire celle qui vient des idées générales, sera imparfaite et obscure.

Quant à la connaissance des choses terrestres ou des événements humains en particulier, Augustin admettait que les âmes séparées n'en apprendraient rien, par la raison qu'elles étaient éloignées de la terre. Saint Thomas n'est pas opposé à l'opinion de saint Augustin, il pense seulement que les esprits bienheureux, une fois mis en possession de la vision de Dieu, reconnaîtront en Dieu au

moins les choses qui se réalisent dans le présent (1). Mais les autres âmes séparées seront privées de cette connaissance et par conséquent de la connaissance qu'elle assure.

§ 83

La création du premier homme, d'Eve et de la postérité d'Adam *(suite)*.

La nature de l'homme est composée de deux éléments essentiels : l'un des deux, le corps, ne présente pas dans son origine et sa provenance autant d'énigmes que l'autre, l'âme. Celle-ci n'est pas une forme de la substance divine comme l'admet le panthéisme.

La nature humaine est une substance en soi, et de la nature humaine il a été démontré dans ce qui précède qu'elle est une forme substantielle parce qu'elle développe pour soi et par soi des facultés déterminées et qu'elle doit aussi à cause de cela avoir un être en soi. Les formes accidentelles n'existent pas, il est vrai, en soi, mais seulement en une substance ; mais l'homme a justement conscience qu'il n'est pas une forme accidentelle. On ne peut pas d'avantage attribuer à Dieu des formes accidentelles. Mais l'âme humaine a un être substantiel en soi, elle ne peut l'avoir reçu ni par transformation, ni par fulguration ou création de la part d'un autre esprit fini ou de la matière. La création est le fait de Dieu seul ; elle dépasse absolument les forces de la matière ou de l'esprit fini. L'esprit humain ne peut pas être davantage une forme de la matière ; car il est tout juste le contraire, c'est-à-dire immatériel. Enfin son origine ne peut s'expliquer comme une transformation quelconque d'un autre esprit fini, car dans le royaume des esprits, il n'y a aucune transformation d'êtres ou de personnes. Son origine ne peut s'expliquer que par une création et quoique dans le cours naturel du monde fini nous

(1) *Ibid.* qu. 89. a. 8.

ne rencontrions nulle part d'une façon saisissable et avec une évidence inéluctable aucune action créatrice, nous en comprenons la notion par contraste, induction et abstraction du mode d'origine des choses matérielles selon l'ordre naturel, et nous sommes contraints d'admettre et de supposer cette action créatrice pour le premier commencement du monde et de la matière notamment pour l'origine des êtres spirituels finis. En outre, nous comprenons alors que la création *ex nihilo* est exclusivement propre à Dieu. Elle est la première et la plus parfaite opération *ad extra* de l'être absolu et elle ne suppose que l'être absolu. Elle ne peut convenir qu'à Dieu parce que tout être qui existe en général doit être produit par lui ; autrement il ne serait plus l'absolu (1). La puissance créatrice ne peut appartenir à un être fini. Car tout être fini a déjà reçu d'un autre tout ce qu'il est et par quoi il opère, et il ne peut mettre son activité en exercice que sur quelque chose déjà existant. Il ne peut produire de transformation ou de changement que dans l'être qui est et existe. La création est donc, d'après saint Thomas, une œuvre si exclusivement divine que Dieu pour l'accomplir n'a même pas pu se servir d'un ange en guise d'instrument, comme il le fait assez souvent dans l'accomplissement des miracles (2).

Au moment même où l'âme humaine fut créée par Dieu à l'origine, elle fut unie au corps en qui résidait la possibilité de former une substance dans une vie commune.

(2) Quant à la formation de la femme au moyen d'une côte d'Adam, ce qui aujourd'hui est expliqué par les incrédules comme un ornement poétique et imaginaire du récit de la création, le saint docteur sait montrer combien elle est convenable à la société humaine et au royaume de Dieu. Dans cet acte qui rattache le genre humain tout entier à un ancêtre unique apparaît en toute évidence son unité qui est une image de l'unité divine. Par là est inspirée à

(1) *C. gent.* II, 21. — (2) *S. th.* 1. qu. 90. a. 3.

l'homme une inclination naturelle à aimer sa femme d'un amour qui parmi les hommes dure en vue du mariage autant que la vie. Par là aussi il est indiqué que la place de l'homme dans la famille est celle de chef, par là est figuré le rapport de l'Eglise vis-à-vis de son époux le Christ, son Seigneur qui l'a créée.

(3) Relativement à l'origine de chaque âme humaine en particulier, saint Thomas a défendu avec la plus grande décision le créatianisme comme étant la seule doctrine vraie, la seule conforme à la raison et à la révélation ; et il a si bien présenté le traducianisme comme hérétique que depuis ce temps cette théorie n'a plus trouvé de défenseur dans les écoles catholiques. Toute son argumentation prend son point de départ dans l'immatérialité de l'âme. Si l'âme exerce des fonctions immatérielles, elle doit dans son être comme dans son origine être indépendante de la matière ; elle ne peut exister à l'état potentiel dans la matière de façon à être obligée de s'en dégager ou à subir une transformation pour arriver à l'existence actuelle. L'âme appartient au royaume des esprits qui ne peuvent arriver à l'existence que par création. De même que la décomposition du corps n'amène pas l'anéantissement de l'âme humaine, de même sa génération n'est point la cause de l'origine de l'âme humaine (1).

Mais il devient pour saint Thomas plus difficile d'expliquer comment les choses se passent vis-à-vis des facultés végétatives et sensitives de l'âme humaine, alors que l'âme végétative et sensitive se transmet dans le domaine de la matière par génération. Evidemment il ne put invoquer en faveur de ces facultés la preuve qu'il avait développée pour le créatianisme. L'âme végétative des plantes et l'âme sensitive des animaux procède de la matière et du germe; elle périt donc avec le corps et comme lui se résout de nouveau en matière. Quelque chose d'analogue doit se

(1) *Ib*. qu. 92. a. 2. (2) *C. gent.* II, 86

produire dans la génération humaine. Sous l'action de Dieu tout-puissant, qui est première cause, et avec la collaboration du générateur, l'âme végétative puis l'âme sensitive se dégagent de la semence, de telle façon que l'une et l'autre sont prises (1) et absorbées par l'âme raisonnable, créée par Dieu et venant du dehors. (C. gent. II, 89) : « Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam ».

Qu'il y ait un assez long espace entre la génération et la création de l'âme raisonnable de l'homme, saint Thomas n'en parle pas expressément. On peut se représenter ce travail avec ses divers moments comme se suivant tous immédiatement l'un l'autre et ne formant qu'un instant; cette opinion ne s'écarterait pas encore essentiellement de l'explication du saint docteur (2). De cette façon on mettrait dans sa pleine vérité la thèse suivante : dans la génération humaine c'est bien l'homme et non un animal qui est produit. Toutefois la simultanéité de la création de l'âme raisonnable dans la génération du corps au moins pour la Très Sainte Vierge au moment de son immaculée conception et la simultanéité de la création de l'âme humaine de Jésus et de la conception de son corps humain par l'opération du Saint-Esprit dans le sein de la Très Sainte Vierge Marie lors de l'Incarnation du Fils de Dieu sont des articles de foi imposés par le dogme (3). De là résulte, avec une

(1) *C. gent.* II, 89 : Anima igitur vegetabilis, quae primo inest embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis.

(2) En effet il dit : *S. th.* 1. qu. 118, a 2 : Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.

(3) Voir plus haut § 58, 70.

très grande vraisemblance dans la propagation de l'espèce humaine en général, la simultanéité de la création de l'âme et de la génération du corps. Quelques théologiens du moyen âge ont, il est vrai, admis la création de l'âme raisonnable en un moment immédiatement consécutif à la génération et supposé en outre une absorption de l'âme sensitive par l'âme raisonnable ; mais ils n'ont pu indiquer aucun moment déterminé pour cette transformation. L'animation du fétus appartient sûrement au premier moment de la génération, comme donc aussi l'animation par l'âme raisonnable.

Quant à ce qu'il faut entendre, dans l'école franciscaine, (v. plus haut § 77) par la *forma corporeitatis*, ce semblant de forme corporelle, saint Thomas l'explique par l'âme végétative et sensitive qui se dégage de la matière animale de la semence, et ainsi l'explication qu'il donne ne vaut pas seulement pour la ressemblance de la forme corporelle chez les hommes en général et leurs parents en particulier, mais aussi pour la ressemblance du côté végétatif et sensitif de tous les hommes et des parents en particulier.

§ 84

Doctrine de l'école scotiste sur la nature humaine.

La conception propre à l'école franciscaine et à Duns Scot sur la matière et la forme avait aussi pour conséquence quelques divergences dans leur théorie de la nature humaine. La matière doit indépendamment de la forme avoir déjà, c'est-à-dire par la création, un être déterminé, encore qu'incomplet, être déjà connaissable en soi, être une représentation d'une idée divine, mais n'être point en soi encore susceptible d'être unie à une forme plus parfaite dans les êtres animés notamment d'être unie à l'âme humaine. Elle doit y être préparée par l'union avec diverses formes successives jusqu'à ce qu'elle reçoive par son union avec l'âme sa *forma*

substantialis son être substantiel complet. La matière doit ainsi devenir un des « quatre éléments » puis un de leurs mélanges, pour recevoir ensuite sa préparation à sa formation dernière par la *forma substantialis*. Envisagé chez l'homme ceci peut s'appeler la préparation de la matière par une *forma corporeitatis* en vue de l'union avec l'âme humaine. Et la preuve qu'on donne de tout cela c'est que le corps des êtres animés reste le même quelque temps encore après la mort et que la foi exige notamment l'unité numérique du corps sacré de Notre-Seigneur pendant les trois jours où il fut dans le tombeau et de celui qui mourut sur la croix (1). Cependant il n'est attribué au composé qui résulte de cette union en question aucun être complet, mais seulement un être imparfait. Par rapport à l'homme cela veut dire que la *forma corporeitatis* ne donne pas encore à la matière l'être d'un corps humain, mais seulement un certain être générique, c'est-à-dire l'être d'un certain corps humain (2), qui ne subsiste pas longtemps après la séparation de l'âme et du corps, mais qui survient aussitôt lors de la décomposition. Quant à l'unité de l'être dans l'homme comme dans les êtres animés, l'école scotiste entend la sauver en soutenant que l'être imparfait formé par la matière et la *forma corporeitatis* ou la substance composante n'est pas entendu comme une substance parfaite, mais comme matière par rapport à l'âme qui survient, et l'unité de l'être et de la substance résulte uniquement de cette dernière union avec la forme substantielle.

2) Entre la substance de l'âme humaine et ses facultés il ne doit y avoir, d'après la doctrine de l'école de Scot, au-

(1) *In Sent.* IV. dist. 11. qu. 3. n. 57.

(2) *L. c.* qu. 3. n. 55 : Non manet (sc. forma corporis) in esse perfecto et quieto : quia qualitates consequentes eam sunt corruptae secundum gradum, secundum quem consequuntur eam in esse perfecto et quieto. Et ideo nullum corpus animabile habet simpliciter esse perfectum et quietum, recedente anima : immo statim est in continua tendentia ad resolutionem sui in elementa.

cune différence réelle pas plus qu'entre les diverses facultés de l'âme. L'entendement et la volonté ne doivent être distinctes que formellement d'elles-mêmes et de l'âme humaine (1).

3) Duns Scot et l'école scotiste entendent autrement que saint Thomas (2) le rapport de l'entendement et de la volonté, ils donnent à la volonté le premier rang sur l'entendement. Pour eux la volonté régit toutes les facultés de l'âme, même l'intelligence ; elle aurait été ornée par Dieu de l'*habitus* le plus parfait, celui de la charité ; elle en donne, les manifestations les plus parfaites et les plus pures (3). De là résultait une nouvelle conception de l'existence de la céleste béatitude qui consistait dès lors non plus dans la contemplation de Dieu, mais principalement dans la plénitude de la charité et dans la jouissance de l'union avec Dieu. L'objection que soulèvent ces arguments en faveur de la prééminence de la volonté apparaîtra dans la doctrine eschatologique.

4) Duns Scot trouva même beaucoup à redire dans les explications claires et fondamentales de saint Thomas sur la liberté de la volonté humaine. Si en effet le docteur anglais avait conçu le *liberum arbitrium* comme une manifestation de la volonté intellectuelle sur le domaine des moyens en vue du but, il fallait, d'après sa doctrine, conserver à la volonté, dans le désir de la béatitude ici-bas comme au-delà, le libre arbitre (3). La volonté doit bien parfois, en tant que faculté principale de l'âme, être définie nécessairement dans son exercice par la nature de l'âme, mais non par la connaissance.

5) Comment l'école scotiste altérait la doctrine de l'immortalité de l'âme, nous l'avons déjà indiqué dans le préambule et nous aurons encore à y revenir dans l'eschatologie.

(1) *Reportt.* 2. dist. 15. schol. 6. — (2) Voir plus haut § 81.
(3) *Reportt.* 4. dist. 49. qu, 2.

§ 85

Le concile de Vienne et le cinquième concile de Latran sur l'union de l'âme et du corps en un être substantiel.

A. La question controversée, que nous avons déjà plusieurs fois mentionnée sur l'union de l'âme et du corps dans l'homme, dont la solution et l'explication dépendait des questions les plus difficiles de la métaphysique, reçut une solution dogmatique partielle au concile de Vienne : l'unité de l'âme humaine n'y fut pas seulement proclamée, mais aussi son union immédiate au corps considéré comme matière, et de manière à former une substance. *Animae rationalis est per se et essentialiter forma corporis.* Cette proposition du concile de Vienne définissait en toute netteté, l'unité de la substance humaine. L'âme et le corps forment donc une substance humaine unique. Ainsi est exclu tout intermédiaire entre l'âme qui, en tant que forme substantielle, confère l'être spécifique, et le corps qui sert de matière. Cette définition fut occasionnée par l'erreur du Père Jean d'Oliva. Jusqu'en ces derniers temps on ne connaissait pas exactement cette erreur et on supposait de Jean qu'il avait admis dans l'homme une âme double à savoir une âme rationnelle et une âme sensitive et qu'il avait pour cela été condamné au concile de Vienne. En ces dernières années a été découvert son ouvrage intitulé *Quaestiones quodlibetales* et dès lors il est devenu évident (1) que cette supposition n'était pas fondée. Il parle bien d'une partie intellective et sensitive qui forment une union consubstantielle et non une simple union formelle, alors qu'elles sont unies à un moi, ou à une personne et à une matière spirituelle de l'âme raisonnable, et il démontre expressément cette union substantielle par la conscience,

(1) Cf. Zigliara, *de mente concilii Viennensis, Romae 1878.*

en ce sens que nous nous attribuons à nous comme à une personne indivise aussi bien nos actions spirituelles que nos actions sensitives (1). Mais il était dans l'erreur quand il affirmait comme thèse que l'âme raisonnable ne forme pas, immédiatement par son essence, la matière d'un individu humain, mais médiatement par ses facultés et surtout par les facultés sensitives inférieures (2). Jean en vint à cette opinion parce qu'il tenait pour impossible que l'âme raisonnable pût directement informer la matière. Si on voulait supposer qu'elle informât aussi directement la matière, il fallait supprimer, pensait-il, toute opposition entre l'esprit et la matière et tenir l'âme humaine pour quelque chose de matériel... Quand on connaît ainsi la doctrine de Jean, le sens du décret du concile de Vienne (3) ne fait plus aucun doute. L'unité de l'âme humaine y est ainsi affirmée comme un dogme contre toute trichotomie, et c'est dans ce sens que ce décret est allégué aussi par Pie IX contre Gunther. Mais le sens du décret s'étend encore plus loin ; il détermine aussi le mode et le genre de l'union de l'âme et du corps, à savoir que l'âme raisonnable informe la matière immédiatement et par son essence. La doctrine de Duns Scot à savoir que l'âme raisonnable est bien la forme du corps mais non la

(1) Verba Joan. apud Zigl. *l. c.* n. 160 : « Quomodo autem haec unio possit intelligi et esse consubstantialis ita quod non sit formalis, facile est capere supposito, quod sensitiva sit unita cum parte intellectiva in una spirituali materia, seu in uno, ut ita dicam, supposito rationalis animae ».

(2) Cf. Verba Joan. Oliv. apud Zigliara *l. c.* n. 162 : « Unio eorum est intima, non tamen immediata, quoniam mediante sensitiva ad se invicem inclinantur et sibi invicem uniuntur. »

(3) Il est ainsi conçu : Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio reprobamus, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac praecludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisque deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis non sit forma corporis humani per se et essentialiter tanquam haereticus sit censendus.

seule n'est pas aussi expressément condamnée par le décret du concile. D'après Duns Scot la *forma corporeitatis* doit constituer tout d'abord l'être générique du corps et l'être pleinement humain n'est réalisé dans son espèce et son individualité que par l'accession de l'âme raisonnable. La doctrine de l'école thomiste se concilie mieux néanmoins avec le décret du concile de Vienne. Par contre la théorie atomiste qui de nos jours attribue au corps un être complet même quand il est séparé de l'âme, est en pleine opposition avec lui. Alors en effet l'âme ne serait plus la forme substantielle mais seulement un principe qui viendrait animer le corps de dehors, ce qui est en contradiction avec toute la scolastique et le concile de Vienne.

B. Le décret du concile de Vienne fut non seulement renouvelé au cinquième concile du Latran tenu sous Jules II et Léon X (1512), mais même étendu, en ce sens que l'erreur de l'unité substantielle de toutes les âmes humaines dans l'unique *intellectus agens* ou dans l'unique être absolu, répandue au XIII[e] siècle par les Aristotéliciens arabes, fut en outre condamnée. Il va sans dire que cette conception panthéiste de l'être simplement accidentel de l'âme humaine individuelle et de l'homme individuel avait pour conséquence de faire rejeter par les adversaires de la vérité l'immortalité de l'âme humaine individuelle. La renaissance de la philosophie antique au XV[e] siècle remit ces erreurs en crédit. C'est contre elles qu'est dirigé le décret du concile de Latran dans sa huitième session.

« Sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes : Cum illa non solum vere et per se et essentialiter, humani corporis forma existat, sicut in canone fel. rec. Clementis Papae V in Generali Viennensi Concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine, singulariter multiplicabilis et mul-

tiplicata et multiplicanda sit. Quod manifeste constat ex evangelio cum Dominus ait : Animam autem non possunt occidere. »

Dans ce décret non seulement sont définies la substantialité de l'âme humaine, son union avec le corps en une seule substance, son immortalité, mais de plus sa création immédiate par Dieu, selon la doctrine du créatianisme, est exprimée en opposition avec le traducianisme par le mot *infunditur*.

CHAPITRE II

La doctrine relative a l'état primitif de l'homme chez les théologiens du moyen age

§ 86

La doctrine relative à l'état primitif depuis saint Anselme jusqu'Alexandre de Halès.

La sainte Ecriture contient peu de renseignements sur l'état paradisiaque du premier homme, mais les Pères, notamment saint Augustin, ont utilisé toutes les pierres d'attente qui étaient dans la Bible, les ont développées en tout sens et y ont rattaché une doctrine systématique qui devait servir de base à la doctrine du péché originel et de la sanctification dans le Christ. Les principaux points en sont constitués par la sainteté et la justice originelle par laquelle, d'après Eph. 4, 24 nous sommes renouvelés dans le Christ, par l'affranchissement de la concupiscence désordonnée, de toutes les douleurs et souffrances et enfin de la mort. Chez les théologiens du moyen âge, il n'exista dans les premiers siècles aucune controverse sur cette doctrine : on s'en tint aux notions données par saint Augustin. Les premiers essais d'une nouvelle étude spéculative de ces dogmes apparaissent avec saint Anselme.

1) Saint Anselme s'est occupé d'étudier principalement dans ses commentaires, les trois points principaux que

nous venons de signaler, tels que la doctrine des Pères les lui livraient, à savoir la justice originelle, l'affranchissement de la concupiscence et l'immortalité du corps. La justice est attribuée à Adam, comme un don originel, parce qu'on ne peut attendre de Dieu qui est juste par excellence la création de l'homme autrement que dans l'état de justice. Saint Anselme n'en vient pas cependant encore à définir de plus près la justice originelle ; on se la figurait, à l'exemple de saint Augustin, comme une tendance de la volonté vers le bien ou vers Dieu, sans aucun attachement déréglé au mal. En outre elle n'était pas considérée comme quelque chose d'essentiel ou d'inséparablement uni à la nature humaine. Par sa volonté libre, Adam pouvait la garder ou la perdre. En la gardant il aurait mérité la pleine béatitude qui est devenue le partage des esprits bienheureux. Dans cette perfection du premier homme, qui le rend capable d'acquérir la béatitude céleste (1), se trouve implicitement exprimé ce que les théologiens ont plus tard développé avec plus d'exactitude. Il y a là plus qu'une simple exemption du péché : il y a aussi une conformité avec notre destinée surnaturelle, à savoir la grâce sanctifiante. L'exemption de la concupiscence déréglée accompagnait la justice originelle parce que la concupiscence résulte d'abord du péché (2) ; il ne semble pas en effet convenable qu'avant tout péché Dieu ait chargé l'homme de maux (3). Par contre il n'y a rien d'inconvenant à ce que, une fois que l'homme s'est laissé entraîner par des désirs bestiaux à la violation des commandements divins, Dieu l'ait en punition asservi à ces désirs. En outre Adam jouissait d'une félicité profonde, parce qu'il ne sentait aucune privation ni aucune oppression de souffrance (4), et de plus il avait l'immortalité du corps en tant

(1) De conc. grat. et lib. arb. 13 : Sed justitiam, ita ut illam posset deserere ; quatenus cum illam non desereret, sed perseveranter servaret, provehi *mereretur* ad consortium Angelorum.

(2) De conceptu virg. et orig. pecc. 2. — (3) *Ib.* c. 13.

(4) De conc. grat. et lib. arb. c. 13.

qu'il avait le pouvoir d'échapper à la mort et qu'il aurait, sans la subir, obtenu dans le ciel la vie immortelle, bienheureuse et glorieuse (1).

Il est une opinion particulière à saint Anselme et qu'il tient du moins pour vraisemblable ; c'est que la persévérance d'Adam pendant l'épreuve aurait eu pour conséquence à titre de reconnaissance une inébranlable confirmation dans le bien non seulement pour lui mais aussi pour tous les descendants (2).

2) Hugues de Saint-Victor fait remarquer également avec une insistance particulière dans la justice originelle la tendance plus droite de la volonté vers le bien, si bien qu'elle est accompagnée de l'infusion de toutes les vertus morales. Mais qu'Adam ait aussi avant le péché reçu en propre la charité infuse, il ne prétend pas trancher la question (3).

En un autre endroit Hugues fait ressortir une de ses vues toutes particulières sur la connaissance de Dieu et des choses divines dans l'état primitif. Cette connaissance, il l'appelle contemplation et il la conçoit comme une certaine intuition des choses divines qui tient le milieu entre la foi et la vision béatifique. Elle est indépendante d'une grâce particulière de l'inspiration et est propre à Adam dans le paradis terrestre, comme dans le Christianisme, pour les âmes en état de recevoir la grâce (4). Elle se distingue de la foi en ce qu'elle ne reconnaît pas, comme celle-ci, les objets comme absents, mais les montre comme présents pour le sens supérieur de l'esprit.

3) Pierre Lombard partage les vues de saint Augustin et

(1) *Cur Deus homo* 18 : Habeant enim in Paradiso quandam immortalitatem, id est, potestatem non moriendi : sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori.

(2) *Ib.* : In illa tamen justitia, in qua erant, videtur quod si vicissent ut non peccarent tentati, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent.

(3) *De sacr.* I. 1. p. 6. cap. 17. — (4) *Ib.* cap. 14.

de ses devanciers immédiats sur la justice originelle. La conception mystique indiquée plus haut sur le mode de connaissance d'Adam se retrouve dans la même forme chez lui. A côté de la connaissance naturelle de Dieu au moyen des choses créées, il a dû être communiqué à Adam une contemplation et une science surnaturelles et infuses qui tiennent le milieu entre la foi et la vision béatifique (1). La justice originelle en tant que grâce habituelle pour la volonté est sa tendance droite *(rectitudo et bona voluntas)* unie à l'exemption de la concupiscence déréglée et à la disposition à la pratique du bien (2). Adam pouvait persévérer s'il voulait, mais il lui fallait encore la grâce actuelle pour toute action méritoire en vue du ciel. Du reste l'élévation de la nature humaine à une union, bien plus élevée, spécifiquement différente ou surnaturelle, avec Dieu n'est pas mise en pleine lumière, au point qu'on puisse comprendre ses termes sur une perfection simplement naturelle, à savoir sur le rapport exact de toutes les facultés de l'homme les unes aux autres et avec Dieu (3). L'immortalité du corps dans le paradis terrestre est expliquée, à la façon de saint Augustin, comme un *posse non mori*, en tant que dépendante d'une grâce particulière, qui est assurée par la jouissance de l'arbre de vie. Si Adam avait subi l'épreuve il aurait été mis en possession du bonheur éternel sans l'intervention de la mort ni de ses douleurs. Pierre Lombard pousse encore plus loin cette possibilité ; il se refuse à décider si cette glorification et béatification du premier homme aurait eu lieu après la génération de sa première descendance ou seulement après un certain développement du genre humain (4).

(1) *Sentt.* 2. dist. 23. n. 4. — (2) *Ib.* dist. 25. n. 7.

(3) *Ib.* dist. 24. n. 4 : Hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas.

(4) *Ib.* dist. 20. n. 3.

4). Sur cette question du premier état de l'homme Alexandre de Halès fait faire un progrès remarquable à la théologie et l'engage dans une toute autre voie que saint Anselme. Il s'agissait maintenant de pousser le développement des dogmes anthropologiques, comme on l'a vu dans le premier chapitre, et de tirer parti de la philosophie aristotélicienne et arabe, qui arrivait d'Espagne, ou de combattre ses doctrines erronées. Entre autres questions l'état primitif de l'homme en fut plus vivement éclairé sur un de ses aspects. Dans la *justitia originalis* Alexandre, comme les théologiens déjà nommés, comprit aussi la rectitude de la nature humaine qui datait de la création, la complète harmonie de toutes ses facultés et l'absence de la concupiscence désordonnée.

Mais alors se posait la question de savoir si Adam outre cette *justitia originalis* qui était visiblement conférée à la nature de l'homme, avait reçu encore la grâce habituelle ou sanctifiante *(gratia gratum faciens*, à la différence de la *gratia gratis data)* qui réside principalement dans la volonté de l'homme qui amène avec elle la charité infuse et qui rend l'homme capable d'accomplir des œuvres méritoires pour le ciel (1). Il répond à cela que d'après l'opinion la plus vraisemblable et la plus juste, cette question doit être traitée par l'affirmative (2). Alexandre admit ensuite pour l'état primitif diverses *gratiae gratis datae* dont il faisait dériver notamment l'immortalité du corps et cer-

(1) *S. th.* 2. qu. 97. membr. 1 : Dicendum quod justitia originalis non tantum respiciebat voluntatem deliberativam, sed etiam respiciebat ipsam naturam institutam ; gratia autem respicit ipsam voluntatem liberam ut est libera : et quum voluntas de facili vertitur et revertitur, natura autem ex corruptione non sic de facili relevatur : hinc est quod magis potest recuperari gratia quam prima justitia, quamvis utraque fuerit per peccatum amissa.

(2) *Ib.* : Ideo est alia opinio et communior et verior et probabilior, quam et magister sententiarum sustinet, sc. quod Adam ante lapsum gratiam gratum facientem habuit, per quam non solum malo resistere, sed etiam in bono proficere potuit ; et illa gratia adjutus ita bene meruisset mandatum Domini observando, sicut demeruit transgrediendo.

tains avantages relatifs à l'entendement. En faveur de la nécessité de la grâce habituelle ou sanctifiante qui pour lui comprenait aussi la grâce surnaturelle actuelle, il fit valoir surtout deux raisons : la première, c'est que la nature de l'homme, même pourvue de la *justitia originalis*, a toujours été une nature sensible et qu'elle ne s'est jamais élevée en toute facilité, encore moins de toute nécessité, jusqu'à Dieu, considéré comme l'objet principal de ses diverses actions (1); la seconde, c'est que les actions méritoires pour le ciel, c'est-à-dire pour un bien et un but supérieur à l'ordre naturel ou surnaturel, n'étaient rendues possibles que par la grâce sanctifiante ou par une élévation au-dessus de la nature (2). Il y a donc ici un sérieux progrès dans la théologie et dans la conception précise de la vérité et l'occasion en est dans la lutte contre une philosophie rationaliste. En effet de la même manière qu'on devait distinguer maintenant entre les vérités accessibles à la raison et les mystères proprement dits de la foi, il fallait aussi marquer cette distinction sur le terrain de la volonté et de l'être pour montrer avec plus de clarté la nécessité de la grâce. Alexandre est donc le premier qui ait introduit dans la théologie l'expression « surnaturel » et marqué la grâce comme un bien surnaturel (*bonum ultra terminos naturae sive supra omnem naturam*) et fait ressortir son absolue nécessité pour mériter le ciel (3).

Mais cette distinction de la *justitia originalis*, en tant que

(1) *Ib.* : Erat nempe corpus illud tunc animale.... tunc retardabat non sinendo libere et expedite ferri et moveri in Deum, propter quod non sequitur quod fuisset confirmatus.

(2) *Ib.* membr. 2. a. 3 : Alio modo dicitur difficile quod est supra omnes vires naturae, et hoc modo difficile requiritur ad meritum gloriae quae est supra naturam. Illa ergo difficultate meruisset Adam (ante lapsum) solummodo quae est in elevatione alicujus supra propriam naturam.

(3) *Ib.* qu. 96. membr. 3. a. 2 : Poterat (Adam) se elevare aliquantulum ad proficiendum, ut ad ea quae poterat natura attingere ; non tamen poterat proficere ad statum qui erat supra naturam, id est statum merendi vitam aeternam.

perfectionnement de la nature humaine en Adam et la *gratia gratum faciens*, en tant qu'élévation de l'homme à une union surnaturelle de vie avec Dieu, jointe à la charité infuse, égara Alexandre dans deux erreurs particulières. Il en vint à penser que les bons Anges n'avaient eu besoin d'aucune épreuve ni d'aucun mérite, mais qu'au moment même de la création ils avaient été mis en participation de la *justitia originalis* comme de la gloire. Pour la *gratia gratum faciens* il n'en voyait aucun besoin, mais il pensait que leur nature avait été parfaite et semblable à Dieu par le fait de la création (1). D'autre part il avait été amené par cette distinction à admettre qu'Adam n'avait pas été pourvu de la *gratia gratum faciens* dès le moment de la création, mais seulement plus tard (2). C'était là une conception théologique propre à l'école scotiste ou plus exactement à l'école franciscaine, et Duns Scot n'en était pas le premier auteur. Alexandre fait valoir comme raison de convenance que de cette façon le caractère surnaturel de la grâce ressort davantage et qu'il paraît plus convenable qu'Adam mérite par ses bonnes œuvres au moins *de congruo* la *gratia gratum faciens*, comme il doit dans l'état de grâce mériter le ciel *de condigno* (3).

Alexandre poursuivit encore plus loin cette pénétrante distinction entre la grâce et la nature et il la développa en outre relativement à l'amour de Dieu. Chez lui, à côté de l'amour de concupiscence et de l'amour d'amitié *(amor concupiscentiae et amicitiae)* — selon que celui qui aime cherche son bonheur ou celui de l'être aimé — apparaît encore une autre différence spécifique, l'amour naturel de Dieu d'une part et la *charitas* de l'autre. Cette dernière comporte une

(1) *Ib.* qu. 97. membr. 1.

(2) *Ib.* qu. 96. membr. 1 : Alii ponunt, ipsum (Adam) fuisse conditum solummodo in naturalibus, non in gratuitis gratumfacientibus et hoc magis sustinendum est et magis est rationi consonum.

(3) *Ib.* : Sic noluit dare gratiam nisi praeambulo merito congrui per bonum usum naturae.

participation à l'amour dont s'aiment réciproquement les personnes divines. Elle a sa racine dans la foi par laquelle nous considérons Dieu comme le bien suprême et communicable aux créatures, mais communicable d'une manière surnaturelle par la grâce sanctifiante. Et cette communication de l'être divin à l'homme est une image de la communication de l'essence divine aux personnes divines (1). Comme donc cette charité surnaturelle est la condition préparatoire à tout mérite qui nous donne des droits au ciel, il en résulte pour Adam un besoin absolu de l'infusion de la grâce et de la charité dès que Dieu a eu réglé qu'Adam devait mériter le ciel. Cette règle est aussi peu douteuse pour Adam que pour nous. Parmi les *gratiae gratis datae* données à Adam dans l'état primitif, Alexandre compte entre autres, celle de science et de contemplation, et sur ce point il complète excellement les doctrines de ses devanciers. En même temps que la grâce sanctifiante, Adam reçut de Dieu la charité infuse, car Alexandre n'admettait pas entre les deux, comme Scot, une identité mais une différence substantielle, encore qu'elle ne fut pas réelle, de même qu'entre la foi infuse et toutes les vertus surnaturelles. Mais Adam reçut aussi diverses grâces particulières à titre de *gratiae gratis datae*. Il était destiné en effet, en tant que père de tous les hommes, à devenir leur maître et, en raison de cette situation, il lui fallait le don de science à un degré particulièrement élevé (2). Il lui est important aussi d'avoir à cause de ses intimes rapports avec Dieu une connaissance des choses naturelles supérieure à la connaissance ordinaire,

(1) *Ib.* : Alia est differentia quum quandoque dilectio est a cognitione naturali et illa similiter est naturalis. Alia est a cognitione fidei et differt haec cognitio ab illa, quia cognitio naturalis cognoscit Deum summe bonum propter diffusionem suae bonitatis in effectibus causatis ; sed fides dictat Deum summe bonum propter communicationem suae bonitatis in divinis personis, et utraque cognitio dictat Deum summe bonum et summe diligendum, sed melius fides, sive cognitio gratuita.

(2) *Ib.* qu. 98. membr. 1.

à savoir la contemplation, d'autant plus que celle-ci, même dans l'état de chute est accordée à quelques privilégiés. Elle caractérise un degré de connaissance plus élevé que la foi. Chez Adam la foi elle-même avait cela de particulier qu'elle n'avait point pour motif la parole extérieure et perceptible de Dieu qui se manifestait, mais la parole intérieure de Dieu qui l'inspirait. En outre il s'y joignait la contemplation, c'est-à-dire une intuition certaine des vérités divines qui a pour objet immédiat l'influence de la grâce de Dieu sur sa propre âme. Cette intuition est d'un côté différente de celle de ce qu'on appelle les théophanies, dans lesquelles Dieu s'est rendu présent sous une forme sensible ou par des objets sensibles à quelques-uns des patriarches et des prophètes de l'Ancien Testament, comme aussi d'autre part de la vision béatifique (1). Alexandre de Halès indique ici quatre divers degrés dans la connaissance surnaturelle de Dieu et il met la contemplation en rapport intime avec la grâce sanctifiante. Ces quatre degrés sont la foi, l'intuition de Dieu en images sensibles, la contemplation et la vision béatifique de Dieu.

(1) *Ib.* membr. 2. a. 2 : Nota quod multiplex est visio ; quaedam est enim fidei ; quaedam intellectualis sive contemplativa ; quaedam per apparitionem in creatura ; quaedam per apertam visionem. Prima est gratiae communis, secunda est gratiae excellentis ; tertia gratiae specialis ; quarta est gratiae consummationis sive perfectae. Distinctio enim istorum modorum sic habetur. Omne quod cognoscitur cognitione intellectiva, cognoscitur per aliquid praesens intellectui..... Praesens vero intellectui potest esse per manifestationem factam per verbum, per effectum, per signum, per speciem. Praesens autem fit Deus intellectui per manifestationem factam per verbum in visione fidei.... Per manifestationem autem in effectu fit praesens in visione contemplativa sive speculativa. Per hoc enim quod Deus est praesens in effectu proprio videt anima Deum, non in sua essentia vel specie, sed in aliquo effectu gratiae sive influentiae quam in se per experientiam sensit et hoc visione contemplationis.... Praeter hos modos videndi Deum, qui sunt a gratia, est quidam modus naturalis sc. per speculum creaturarum etc.

§ 87

La doctrine de saint Bonaventure et d'Albert le Grand sur l'état primitif.

Les théories d'Alexandre de Halès sur les grâces de l'état primitif se rencontrent chez son disciple saint Bonaventure et y acquièrent une plus grande clarté et une précision plus nette.

1) Dans son commentaire du livre des Sentences saint Bonaventure en vient à l'explication des termes bibliques *image* et *ressemblance (imago et similitudo)* à propos de la Genèse (I, 27). Jusqu'alors n'avait encore prévalu chez les théologiens médiévistes aucune interprétation déterminée de ces paroles. Le saint docteur mentionne diverses explications, même celle qui entend *imago* dans le sens de la ressemblance avec l'intelligence de Dieu, *similitudo* dans le sens de ressemblance avec la volonté. Il cite même aussi celle répandue dès le temps des Pères, d'après laquelle *l'imago* désigne la similitude naturelle, et *similitudo* la similitude surnaturelle (1).

(2) La grâce de l'immortalité du corps doit être composée de trois éléments et doit contenir le remède contre les principales causes de mort. La mort pouvait en effet se produire comme suite de la dissolution des divers éléments du corps, celle-ci fut paralysée et surmontée dans l'état primitif par une domination parfaite de l'esprit sur le corps, par une domination qui avait son fondement dans une grâce particulière. Ou bien elle pouvait s'insinuer comme un épuisement de la sève nécessaire à la vie, épuisement contre lequel le fruit de l'arbre de la science de la vie

(1) *In Sentt.* 2. dist. 16. a. 2. qu. 3. — *Brev.* p. 2. cap. 12.

fournissait le remède ; ou bien elle pouvait se produire par suite de violents accidents survenus du dehors ; mais la Providence assurait l'homme contre eux. En outre le saint docteur soutenait que l'immortalité du corps céleste glorifié deviendrait essentiellement identique à celle de l'état primitif et ne deviendrait plus parfaite que graduellement (1).

(3) Bien plus importantes étaient manifestement les théories de saint Bonaventure sur la grâce sanctifiante dans l'état primitif. A ce sujet il entend la *justitia originalis* à la façon des théologiens antérieurs tels que saint Anselme et Alexandre de Halès, comme la grâce de l'intégrité de la nature humaine, par laquelle étaient parfaitement réglés les rapports des éléments et des diverses facultés, tout comme les rapports de l'homme et de Dieu (2). En outre, l'homme avait besoin dans le paradis terrestre d'une autre concession de grâces, particulièrement en vue d'obtenir l'aptitude nécessaire pour réaliser des œuvres méritoires pour le ciel. L'homme avait besoin de cette concession en face de Dieu qui demande comme condition préalable pour un mérite en vue du ciel une bonté particulière et supérieure chez le sujet, même par rapport à la récompense qui dépasse absolument la nature et les besoins naturels de l'homme (3). Pour mettre encore en pleine lumière le caractère surnaturel de la grâce sanctifiante, saint Bonaventure pense comme Alexandre que Dieu n'a pas élevé Adam à l'état de grâce sanctifiante au moment même de la création, mais plus tard seulement ; d'autant que Dieu demande en général pour la grâce une préparation et une disposition naturelles (4). Il fait en général ressortir

(1) *Ib.* dist. 9. a. 3. qu. 2 : Et ideo cum quaeritur, utrum immortalitas innocentiae et gloriae, sive viae et patriae sit eadem, responderi potest quod eadem est quantum ad essentiam, sed alia quantum ad dispositionem superadditam.

(2) *Ib.* a. 3. qu. 1.

(3) *Ib.* dist. 29. a. 1. qu. 2. — (4) *Ib.* a. 2. qu. 2.

très clairement le côté surnaturel de la grâce sanctifiante. Cependant au sujet de quelques textes des saintes Ecritures il ne présente la dispensation de la grâce *gratum faciens* à nos premiers parents dans le paradis terrestre que comme une *sententia communior et probabilior*, exactement comme Alexandre de Halès (1). Mais les arguments qu'il emploie ne montrent pas seulement la dispensation réelle de la *gratia gratum faciens* à nos premiers parents et sa nécessité pour les œuvres proprement méritoires mais aussi son caractère surnaturel. Que la créature raisonnable devenue un temple de Dieu, soit adoptée comme un enfant par Dieu, et qu'elle soit élevée au plus intime commerce avec Dieu, cela dépasse évidemment la nature humaine (2). Adam n'avait donc pas besoin de cette grâce pour résister aux tentations ; il n'avait même pas besoin dans l'état d'intégrité de sa nature d'une grâce actuelle, mais seulement d'une action ininterrompue de Dieu, telle que sa Providence l'assure à toutes choses (3). Mais il avait besoin de la grâce sanctifiante pour pouvoir faire quelque chose de digne du ciel.

Saint Bonaventure s'élève à une conception encore plus précise de la grâce sanctifiante qui trouvera sa place dans le chapitre suivant, dans la doctrine de la grâce. Il la considère alors comme quelque chose d'habituel et comme la cause formelle de notre sanctification. Dieu est sans doute l'unique cause efficiente du pardon des péchés et de la sanctification ; mais il ne l'opère pas par un acte créateur passager. Il produit en même temps dans l'âme quelque chose de semblable à son essence, à savoir une lumière et une

(1) *Ib.* a. 2. qu. 1.

(2) *Ib.* a. 1. qu. 1 : Quod enim Deus immensus habitare velit in anima ut in templo, quod iterum velit servum reputare pro filio, quod ancillam suam assumere velit in conjugium, hoc nemo dubitat esse merae gratiae et condescensionis liberalissimae..... Quod enim creatura consecretur in templum, adoptetur in filium, assumatur in conjugium, hoc est *supernaturale* complementum omnis creaturae.

(3) *Ib.* dist. 24. a. 1. qu. 2.

vie nouvelles et il lui communique une puissance de lumière et de vie. De même le soleil ne produit pas seulement la lumière et la chaleur, il communique à l'air et à la terre le pouvoir d'éclairer et d'échauffer. L'âme humaine est ainsi formellement sanctifiée par la grâce et elle reçoit une nouvelle ressemblance avec Dieu, un bien surnaturel résidant habituellement en elle (1). Finalement il n'est pas donné de solution à la question de savoir si la grâce sanctifiante a son siège dans l'être ou dans les facultés de l'âme humaine, si elle est absolument identique aux vertus infuses ou si elle s'en distingue. Notre saint ne se prononce ni pour l'identité essentielle ni pour la différence essentielle et il pense que les deux se comportent l'une par rapport à l'autre comme la lumière et la couleur, alors que dans les vertus les divers rayons lumineux qui au fond sont une seule et même chose en viennent à paraître. La grâce sanctifiante peut donc n'avoir que dans l'être de l'âme humaine son unique support ou son siège.

4) On retrouve chez saint Bonaventure les vues et les conceptions propres aux mystiques sur notre moyen de connaître les choses divines dans l'état primitif. De connaissance immédiate de Dieu, aucun des Pères ni aucun des Scolastiques, n'en avait admis. Il ne s'en trouve pas non plus chez saint Bonaventure. C'est au ciel seulement que la vision immédiate de Dieu sera le partage des élus. Ici-bas notre connaissance, quoiqu'elle soit quelquefois appelée une contemplation de Dieu, est spécifiquement distincte de cette vision et est toujours indirecte ; nous ne pouvons la connaître que grâce à ses révélations par la foi ou à l'aide de ses œuvres de la création par la raison. Cependant saint Bonaventure n'admettait pas de foi chez Adam dans le paradis terrestre parce qu'il n'avait pas encore reçu de révé-

(1) *Ib.* dist. 26. a. 1. qu. 2 : Sic a sole spirituali, qui Deus est, influitur lumen spirituale in animam, a quo anima formaliter illuminatur et reformatur et gratificatur et vivificatur.

lation, mais seulement une contemplation surnaturelle qui lui procurait une grâce particulière et qui avait pour objet immédiat l'action de Dieu dans sa propre âme. En outre Adam reconnaissait les choses divines grâce à des phénomènes merveilleux et à l'action de Dieu, par exemple dans l'arbre de vie (ce qu'il appelle *cognitio apparitionis*) (1).

B. Albert le Grand sur cette question de l'état primitif se tient au même stade de développement qu'Alexandre de Halès et saint Bonaventure. On le voit surtout pour la grâce sanctifiante dans l'état primitif. Il fait aussi mention de la *justitia originalis* au sens de saint Anselme chez qui elle désigne le bon ordre et l'harmonie dans les facultés naturelles (dans celles que nous appelons maintenant *status naturae integrae*). De celle-ci Adam fut pourvu dès sa création et elle se serait sans aucun doute répandue sur ses descendants s'il avait résisté à l'épreuve (2). Mais toute différente est la *gratia gratum faciens* qui élève les facultés naturelles de l'homme et les rend capables d'actes méritoires pour le Ciel. Celle-ci, ainsi que l'admet Albert, d'accord avec ces théologiens, ne lui fut pas communiquée dès la création mais seulement un peu plus tard lorsque il acquit des mérites de *congruo* à cette grâce (3). La capacité de faire des œuvres méritoires pour le Ciel est considérée par Albert le Grand comme la propriété la plus éminente et comme le privilège le plus grand de la grâce sanctifiante ; d'où il conclut à la nécessité conditionnelle de cette grâce dans l'état primitif (4).

(1) *Ib.* dist. 27. a. 1. qu. 2. — (2) *Ib.* dist. 23. a. 2. qu. 3.

(3) *S. th.* tr. 14. qu. 85.

(4) *Ib.* qu. 90 membr. 1 : Secundo dicitur gratia quod superadditur talibus adjutoriis potentiarum, et elevat potentias ad actum meriti. Et in hac non fuit creatus Adam, ut dicit Augustinus. Dederat enim ei unde posset stare, sed non unde proficeret ad meritum.

(5) *Ib.* membr. 3 : Si enim in primo statu antequam caderet, gratiam gratum facientem supra naturalia accepit, constat quod et sibi et aliis mereri potuit et proficere in merito, et hoc in sequentibus probabitur.

Sur un point seulement Albert le Grand s'écarte de l'enseignement des théologiens déjà mentionnés et prépare ainsi saint Thomas : pour lui, la grâce sanctifiante est quelque chose qui divinise l'essence et l'être de l'âme, tandis que les vertus et les dons ont leur siège dans les facultés de l'âme (1). Mais la grâce sanctifiante en tant que principe a pour cortège toutes les vertus infuses et tous les dons du Saint-Esprit ; et cela, non moins dans l'état primitif que dans l'état de rédemption par le Christ. C'est pourquoi Adam posséda cette grâce même avant sa chute : il en posséda l'*habitus* sans en posséder l'acte (2). Si l'on compare la perfection des vertus de l'état primitif avec celle des vertus de l'état de justice recouvré par la Rédemption, les premières étaient plus faciles à pratiquer que les secondes, car il n'y avait pas alors l'inclination de la sensualité ; mais elles n'étaient pas plus parfaites sous le rapport de la puissance du mérite, qui est actuellement sous le Christianisme plus grande, selon saint Jean 7, 39, chez les individus, ni même sous le rapport de leur multiplicité ou de leur intensité (3).

§ 88

Les grâces de l'état primitif d'après saint Thomas et Duns Scot.

A. La formule la plus exacte des grâces propres à l'état primitif se trouve dans saint Thomas.

1. Pour l'homme, appelé à une destinée surnaturelle, il était convenable que le corps fût aussi orné de privilèges correspondants à cette destinée et fût élevé au-dessus de ses rapports naturels. Le corps de l'homme était naturelle-

(1) *Ib.* tr. 16. qu. 98. membr. 4 : Dicendum, quod gratia est universalis habitus, informans et subjectum et potentias omnes et opera, per quam Deus inhabitans in sanctis omnibus influit vim merendi vitam aeternam ; quam vim sine Deo habere non possent.

(2) *Ib.* tr. 14. qu. 90. membr. 4. — (3) *Ib.* membr. 5.

ment mortel ; et en effet la mort pouvait l'atteindre de quatre façons. D'abord c'est une propriété commune à toutes les choses matérielles de n'avoir qu'un être temporel ; deuxièmement, le corps de l'homme étant un composé pouvait se résoudre à nouveau en ses parties constitutives, deux phénomènes qui ne pouvaient atteindre le corps humain, grâce à la puissance et à la domination particulière que l'âme d'Adam avait reçue sur le corps. Troisièmement la mort de l'homme se produit encore par l'usure des facultés d'assimilation et par l'arrêt de la sève vitale. Adam avait un remède naturel à ce mal : c'était de manger des fruits du paradis terrestre, particulièrement du fruit de l'arbre de vie. Quatrièmement enfin la mort pouvait arriver à l'homme par des influences extérieures, mais la divine providence l'en préservait. La grâce de l'immortalité était comme une qualité annexée à son corps (1) et n'avait été donnée à Adam qu'en vue de sa destinée surnaturelle et de son élévation à la grâce (2). Elle lui avait été donnée non pas comme une grâce inamissible, mais comme une grâce dépendant du résultat de l'épreuve, c'est-à-dire de la conservation de la grâce sanctifiante. Naturellement l'immortalité n'appartient qu'à un pur esprit, parce qu'il est dégagé de toute matière. Elle pourrait cependant convenir essentiellement à une substance composée de matière et de forme, si cette matière n'avait de potentialité que pour être unie à cette seule forme. Saint Thomas tirait cette affirmation erronée de l'étude des astres, parce qu'on n'admettait alors en eux aucun changement. Enfin l'immortalité peut appartenir encore à une substance composée, si la forme communique à la matière l'être immortel qui lui est propre. Telle sera l'immortalité des corps glo-

(1) *In Sentt.* 2. dist. 19. qu. 1. a. 4 : Dicendum quod immortalitas illa et impassibilitas quam homo habuit in primo statu, non inerat sibi ex suis principiis naturae, ut dictum est, sed ex beneficio conditoris, unde naturalis dici non potest. Cf. *S. th.* 1. qu. 97. a. 4.

(2) *Ib. in Sentt.* a. 2.

rifiés dans le ciel et telle était l'immortalité du corps au paradis terrestre, quoique moins parfaite. Elle consistait seulement dans la possibilité d'arriver à l'immortalité des corps glorifiés, sans passer par la mort. Ce privilège était réservé à Adam, s'il s'en était rendu digne par l'observation des commandements de Dieu (1). Il était fondé sur la grâce et consistait dans une exemption de la mort et de tous les maux, telle que l'homme sans une détermination libre de sa volonté n'en pouvait rien souffrir. L'immortalité de la gloire au contraire consistera en ce que les privilèges des âmes glorifiées se communiqueront au corps par l'agilité, la clarté, l'impassibilité et la spiritualité (2). Exempt de la mort, Adam dans le paradis terrestre était aussi exempt de toute souffrance, dans ce sens que la bonté et la perfection que Dieu lui avait données à l'origine ne pouvaient lui être enlevées contre son gré (3). Mais il reste bien établi qu'Adam avait besoin d'aliments, de sommeil et qu'il était soumis à tous les besoins du corps,

2. Pour ce qui regarde les biens de l'âme dans l'état primitif, saint Thomas distingue la *justitia originalis* et la *justitia gratuita :* la première comprend la bonne orientation de la nature humaine vers sa fin naturelle, telle que la création la comporte ; la seconde consiste surtout dans la grâce sanctifiante (4). Mais ces biens eux-mêmes qui découlent de la *justitia originalis*, telle que nous l'entendons, n'ont été donnés à Adam en vertu de la création qu'en vue principalement de sa fin surnaturelle, parce qu'ils ne res-

(1) *S. th.* 1. qu. 37. a. 1. — (2) *In Sentt.* 2. dist. 19. qu. 1. a. 5.

(3) *S. th.* 1. qu. 97. a. 2.

(4) *In Sentt.* 2. dist. 20. qu. 2. a. 3 : Sciendum est ergo quod duplex justitia primo homini poterat convenire : una originalis, quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima, et inferiorum virium sub superiori et superioris sub Deo, et haec quidem justitia ipsam naturam ordinabat, in suo primordio ex divino munere ; et ideo talem justitiam in filios transfudisset. Est etiam alia justitia gratuita, quae actus meritorios elicit, et de hac est duplex opinio.

sortent pas nécessairement des principes naturels (1). Parmi ces biens se trouvent l'harmonie entre les différentes facultés de l'âme, l'absence de toute concupiscence désordonnée et la subordination légitime de l'âme à Dieu ; en un mot, l'ensemble des dispositions aux vertus naturelles (2). Quoique ne conduisant pas essentiellement à la fin surnaturelle et n'appartenant pas nécessairement à la nature de l'homme, ces biens lui ont été donnés dans l'état primitif à cause de la convenance qu'ils ont avec son élévation surnaturelle à l'état de grâce. Voici comment saint Thomas explique la perte de ces biens par le péché : ces biens accompagnaient la grâce sanctifiante et lui servaient d'ornement ; ils ont donc été perdus en même temps qu'elle par le péché. Cette conception des rapports des différentes grâces entre elles dans l'état primitif doit expliquer leur annexion à la grâce sanctifiante elle-même.

3. D'après ce que nous avons dit, la grâce sanctifiante est le centre de tous les privilèges et de toutes les prérogatives du premier homme. Saint Thomas, comme les théologiens qui le précédèrent, démontre la nécessité relative ou conditionnelle de ces dons au paradis terrestre par l'ordre positif de Dieu : Adam devait mériter pendant le temps de son épreuve sa fin surnaturelle et céleste. Le

(1) *Ib.* dist. 20. qu. 1. a. 1 : Unde oportuit naturam humanam taliter institui, ut non solum haberet illud, quod sibi ex principiis naturalibus debebatur ; sed etiam aliquid ultra, per quod facile in finem perveniret, et quia ultimo fini amore inhaerere non poterat, nec ad ipsum tendendum pervenire : nisi per supremam partem suam, quae est mens et intellectus seu ratio, in qua imago Dei insignita est ; ideo ut illa pars in Deum tenderet, subjectae sunt sibi vires inferiores, ut nihil in iis accidere posset, quod mentem retineret et impediret ab itinere in Deum, et pari ratione corpus hoc modo dispositum est, ut nulla passio in eo accidere posset, per quam mentis contemplatio impediretur, et quia haec omnia ex ordine ad finem ut dictum est, homini inerant, ideo facta deordinatione a fine per peccatum, haec omnia in natura humana esse desiere, et relictus est homo in illis tantum bonis quae eum ex naturalibus principiis consequuntur.

(2) *S. th.* 1. qu. 96. a. 3.

premier homme ne pouvait y réussir sans être élevé par la *gratia gratum faciens* au-dessus de sa nature et sans participer à la vie surnaturelle de Dieu (1). Cette assertion, que la *gratia gratum faciens* est une condition indispensable et le fondement de tout mérite pour le ciel, paraît au docteur angélique, comme aux théologiens qui l'ont précédé, la principale *ratio theologica* qui explique la donation de la grâce sanctifiante à l'homme dans l'état primitif. Il en appelle d'ailleurs à la doctrine des Pères, d'après laquelle Adam au paradis terrestre se trouva en possession de la vertu infuse de charité qui est inséparable de la grâce sanctifiante (2). Après avoir admis que tous les privilèges de l'état primitif dépendent de la grâce sanctifiante, saint Thomas va plus loin et affirme que cette grâce lui fut donnée non pas plus tard, mais dès le premier moment de la création avec la *justitia originalis ;* cependant il ne donne cette assertion que comme la plus vraisemblable. Car, si la nature humaine fut créée par Dieu dans toute son intégrité, il est permis de croire qu'elle se tourna dès le commencement vers la fin surnaturelle qui lui était propre, ce qui est impossible sans la grâce sanctifiante (3). Dans un autre passage saint Thomas indique à ce sujet que d'après l'opinion opposée de saint Bonaventure la *justitia originalis* ne serait qu'une grâce destinée à la na-

(1) *In Sentt.* 2. dist. 29. qu. 1. a. 1 ; Illo nempe proprie dicimur indigere, sine quo finem consequi non possumus : secundum hoc dico quod homo ante peccatum gratia indigebat ; quia sine gratia finem vitae aeternae nullo modo consequi potuisset. Ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini ; vita autem aeterna est finis omnino naturae humanae facultatem excedens, unde et intellectum et desiderium superat. Ideo oportet, quod opera per quae ad vitam aeternam pervenitur, vires naturae humanae excedant ; unde in ea homo non potest sine aliquo dono naturalibus addito. Et ideo quantumcunque natura humana sit integra, nihilominus homo gratia indiget ad vitam aeternam consequendam. — (2) *Ib.* a. 2.

(3) *L. c.* : Hoc tamen probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus sit.

ture humaine, tandis que la grâce sanctifiante serait une grâce personnelle qu'Adam aurait d'abord méritée. On serait donc porté à admettre dans ce cas que les descendants d'Adam n'auraient été gratifiés à leur naissance que de la *justitia originalis*, mais non pas de la grâce sanctifiante. On devrait aussi opposer à cette affirmation cet autre argument, à savoir que les descendants d'Adam, avant d'avoir reçu la grâce sanctifiante, devaient s'y disposer par un certain *meritum de congruo*. Mais de cette façon on ne pourrait pas justifier la collation de la grâce sanctifiante aux enfants par le baptême et on ne pourrait expliquer la perte de cette même grâce pour tout le genre humain par le péché originel, puisque la grâce sanctifiante n'aurait été qu'une grâce personnelle à Adam et non pas une grâce destinée à la nature humaine. Avec l'opinion de saint Thomas qui considère la grâce sanctifiante comme le centre de tous les autres privilèges pour Adam, comme un bien spécialement destiné à la nature humaine et non pas comme un privilège purement personnel, tout rentre dans l'harmonie la plus parfaite et on explique de la façon la plus claire la perte de tous les privilèges de la grâce par le péché d'Adam ; celui-ci en effet fit disparaître d'abord la grâce sanctifiante et ensuite entraîna tous les autres biens surnaturels dans le même naufrage (1). La grâce sanctifiante était donc quelque chose d'accidentel pour la nature humaine, mais elle était destinée par Dieu à toute l'espèce humaine *(species humana)* et devait être la racine de toutes

(1) *Ib.* dist. 20. qu. 2. a. 3. : Quidam enim dicunt quod primus homo in naturalibus tantum creatus est, et non in gratuitis, et secundum hoc videtur, quod ad talem justitiam requirebatur quaedam praeparatio per actus personales ; unde secundum hoc talis gratia proprietas personalis erat ex parte animae et ideo nullo modo transfusa fuisset, nisi secundum aptitudinem tantum. Alii vero dicunt, quod homo in gratia creatus est, et secundum hoc videtur, quod donum gratuitae justitiae ipsi humanae naturae collatum sit : unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset gratia.

les autres grâces (1). Adam l'avait reçue à un très haut degré, parce que dans l'état naturel du premier homme il n'y avait rien qui pût en ternir l'éclat ou en diminuer l'efficacité (2).

4. Non seulement la grâce sanctifiante établissait une juste harmonie entre le corps et l'âme, entre les puissances supérieures et les puissances inférieures de l'âme entre l'homme et Dieu, mais elle apportait encore à l'intelligence beaucoup d'autres grâces surnaturelles. A ce point de vue le premier homme ne jouissait pas, il est vrai, de la vision immédiate de l'essence divine, — autrement il n'aurait pu être soumis à l'épreuve ni n'aurait pu pécher, — mais il avait reçu une certaine connaissance surnaturelle des choses divines, connaissance qui tenait le milieu entre la foi et la vision béatifique. Saint Thomas entend cette contemplation dans le même sens que les théologiens qui l'ont précédé. Elle consiste dans la connaissance des choses divines par les effets intérieurs surnaturels de la grâce de Dieu et elle existe même ici-bas pour les âmes dotées de grâces de choix (3). D'après saint Thomas ce mode parfait de connaissance conférait à Adam le privilège d'inerrance. Evidemment ce privilège n'était pas l'omniscience. Il y avait beaucoup de choses qu'Adam ne savait pas ; mais lui eussent-elles été révélées, il n'aurait donné son adhésion absolue que devant des preuves convaincantes. Il avait donc au moins la possibilité de se pré-

(1) *S. th.* 1. qu. 100. a. 1. ad 2 : Sed cum radix originalis justitiae, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia.

(2) *Ib.* qu. 96. a 4.

(3) *Ib.* qu. 94. a. 1 : Haec autem fuit rectitudo hominis divinitas instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a *clara* et *firma contemplatione* intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita.

server de toute erreur ; mais dès qu'il tomba dans le péché d'orgueil, il fut aussitôt soumis à l'erreur (1).

Ce privilège, c'est-à-dire ce développement et cette perfection de la connaissance au-dessus des limites ordinaires, était pour Adam, au paradis terrestre, une *gratia gratis data*, qui lui appartenait en sa qualité de père du genre humain et éducateur de tous les hommes. Adam ne savait donc pas tout, mais il embrassait dans sa connaissance, dès le premier moment de sa création, toutes les vérités qui sont renfermées dans les principes qui nous sont innés et en même temps toutes les vérités surnaturelles dont il avait besoin pour gouverner les hommes et pour les diriger vers leur fin surnaturelle. Saint Thomas attribue à Adam dans l'état primitif tous les privilèges dont jouit maintenant le magistère de l'Eglise (2). Il suppose donc la nécessité d'une révélation primitive touchant toutes les vérités surnaturelles de foi qui étaient nécessaires aux individus, comme au genre humain tout entier pour atteindre la fin surnaturelle. De là découlait également la nécessité de la foi aux révélations divines qui pouvaient résulter de l'inspiration interne et ne nécessitaient pas une communication orale.

5. Les désirs et la volonté d'Adam étaient exempts de ces passions qui sont l'œuvre du mal, telles que la douleur et la crainte, parce qu'il était déjà exempt de tout mal. En outre les autres passions étaient parfaitement réglées, demeuraient soumises à la domination des facultés supérieures et ne se portaient à aucun désordre (3). Bien mieux, Adam était doué de toutes les vertus et en possédait au moins

(1) *Ib.* a. 4.

(2) *S. th.* 1, qu. 94, a. 3 : Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem ; sicut nobis ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. — (3) *Ib.* qu. 95, a. 2.

l'*habitus*; elles lui étaient infusées avec la charité et la grâce sanctifiante. Toutefois il n'en possédait pas nécessairement l'acte, surtout pour les vertus qu'il ne trouvait pas occasion de pratiquer dans le paradis terrestre (1).

La volonté d'Adam avait reçu une puissance particulière sur les autres créatures et sur les animaux de la terre, parce que l'ordre parfait de la nature nécessite une subordination des créatures inférieures aux créatures supérieures. Cependant nous ne nous faisons aucune idée adéquate de l'usage que le premier homme pouvait bien faire des animaux. La sainte Ecriture se contente de dire qu'ils furent amenés à Adam et reçurent de lui un nom ; cela signifie d'abord qu'ils servaient au développement de la connaissance de l'homme. Cette domination ne s'étendait pas de la même façon aux forces de la nature : elles lui servaient de moyens et d'instrument dans l'ordre de leurs lois propres pour atteindre sa fin (2).

6. Saint Thomas n'entendit pas le paradis terrestre dans un sens allégorique, mais il en fit un lieu et un jardin où Adam fut placé bientôt après sa création, pour y jouir d'un certain bonheur terrestre et y subir son épreuve (3). Au reste ce bonheur paradisiaque n'était pas encore la béatitude céleste. Le développement et la multiplication du genre humain aurait eu lieu dans le paradis selon le mode actuel, mais sans péché, non sous l'empire de la concupiscence, mais d'après la volonté de l'esprit. En outre les descendants du premier homme auraient eu un certain droit à la grâce sanctifiante et ils auraient reçu les autres grâces d'Adam, à l'exception des *gratiae gratis datae* qui renferment logiquement le développement immédiat des puissances intellectuelles et corporelles (4). Il y aurait eu une épreuve à subir pour tous les descendants d'Adam au moment où ils seraient arrivés au plein usage de leur rai-

(1) *Ib*. a. 3. — (2) *Ib*. qu. 96, a. 2. — (3) *Ib*, qu. 102. a. 1-4.
(4) *Ib*. qu. 99, a. 1. — qu. 101, a. 1, 2.

son et de leur liberté. L'affermissement inébranlable dans le bien en effet ne se produit dans la créature que par la vision de Dieu, à moins que ce privilège spécial ne soit accordé ici-bas par une grâce extraordinaire (1).

B. Dans son enseignement sur l'état primitif de l'homme Duns Scot n'a pas fait un pas de plus que ses devanciers. Adam a-t-il été élevé à l'état de grâce sanctifiante dès le premier moment de la création ou bien ne s'y est-il pas d'abord moralement disposé ? Les partisans de l'école franciscaine avaient opté pour la dernière opinion. Duns Scot n'y attache au reste aucune importance ; il se contente d'affirmer, mais alors avec énergie, la possibilité où Dieu était de créer l'homme dans un état primitif purement naturel et exempt de péché (2). Son école s'en est tenue opiniâtrément à ces conclusions.

L'immortalité du corps dans l'état primitif était simplement un *posse non mori*, c'est-à-dire qu'Adam et ses descendants qui auraient subi victorieusement l'épreuve auraient été élevés à l'état des corps glorifiés, avant que la vieillesse ne fût venue ruiner les éléments constitutifs du corps (3).

Voici l'hypothèse à laquelle il donne son adhésion : dans le cas où Adam aurait persévéré au paradis terrestre, il ne serait né de lui que des prédestinés et ils auraient été bienheureux comme Adam au moment où ils auraient vaincu la première tentation au mal (4). Mais qui pourra juger sûrement de ces possibilités, de ces décrets possibles de Dieu ?

(1) *Ib.* qu. 100, a. 2.

(2) *Reportt.* 3, dist. 13, qu. 2, n. 3 : Inter statum culpae et gratiae medium includitur, sc. quod homo sit in puris naturalibus, sicut Adam conditus fuit sine omni peccato et sine gratia gratum faciente.

(3) *Ib.* 2, dist. 19, schol. 1 : Dico igitur quilibet potuisset mori, tamen quilibet fuisset translatus antequam virtus sua fuisset impotentiabiliter debilitata ad hoc quod anima esset in corpore.

(4) *Ib.* dist. 20, qu. 2.

Comme les Scolastiques qui l'ont précédé, Duns Scot distingue ce qu'on appelle la *justitia originalis* de la grâce sanctifiante. Cette justice originelle serait une grâce surnaturelle qui produit et l'immortalité du corps et l'harmonie parfaite, l'ordonnance régulière entre les facultés intellectuelles et les facultés sensibles comme entre les mouvements de l'âme. La propriété d'être sensible comme la nécessité de mourir, étaient dès l'origine inhérentes à la nature humaine, parce que celle-ci est composée d'esprit et de matière ; mais dans l'état primitif une grâce surnaturelle soumettait si bien cette matière aux facultés intellectuelles que la volonté spirituelle n'aurait jamais eu à regretter un défaut de la nature sensible, sans l'avoir d'abord voulu (1). Ce n'est pas une raison pour étendre l'influence de cette grâce surnaturelle aux mouvements des sens dont elle supprimerait toute douleur. C'est assez que cette tristesse soit effacée par le bonheur qui est lié à la charité. Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même se laissa aller à une telle tristesse.

La grâce sanctifiante était pour Adam un bien beaucoup plus parfait que la *justitia originalis*, car elle l'élevait à une participation surnaturelle de la vie divine et lui donnait le pouvoir de faire des œuvres méritoires pour le ciel (2).

Cependant ces deux grâces étaient toutes deux surnaturelles ; c'est ce que Duns Scot conclut de la perte de l'une et de l'autre par le péché originel, tout en maintenant que la nature n'était pas corrompue par le péché (3).

De ce que d'après les décrets divins l'homme devait mériter la vie éternelle, les Scotistes n'en conclurent plus

(1) *Reportt.* 2, dist. 29, qu. 2, schol. 2 : Dico igitur quod duo effectus assignantur justitiae originali, tranquillitas in anima et immortalitas in corpore...... Ideo dico quod sufficiebat unum supernaturale vehemens in voluntate (sc. ad tranquillitatem illam constituendam), ita quod per hoc aliquid aliud esset delectabilius voluntati, quam aliquid quod appeteret sibi dimissum, et sic major fuisset delectatio in diligendo Deum, quam in aliquo, quod possit voluntas appetere sibi dimissa.

(2) *Ib.* — (3) *Ib.* : Naturalia manent post peccatum integra sicut ante.

que dans l'état primitif il dût être déjà doté de la grâce sanctifiante. Duns Scot se contenta de dire que cela était possible. Dieu aurait pu considérer les œuvres naturellement bonnes comme méritoires pour le ciel et en ce sens les récompenser. Durand se range à cette opinion, tant qu'il ne s'agit que d'une possibilité absolue et dans ce sens seulement que sans la grâce il n'y aurait qu'un *meritum de congruo* (1). Mais il maintient le nécessité de la grâce sanctifiante pour acquérir le *meritum de condigno* (2); ainsi pensent encore plus tous les Thomistes.

(1) *In Sentt.* 1, dist. 17, qu. 2, 14 : Sic Deus pro eodem opere bono ex genere et circumstantiis posset absque gratia de potentia absoluta dare gloriam tanquam castrum pro quo nunc dat gratiam vel charitatem tanquam aequum, quae nunquam excidit et utrobique esset meritum solum de congruo.

(2) *Ib.* n. 20.

CHAPITRE III

Doctrine sur le péché en général et le péché originel en particulier.

§ 89

Doctrine de saint Anselme sur le péché en général et le péché originel en particulier.

La doctrine sur le péché ne reçoit au moyen âge un développement historique appréciable qu'avec saint Anselme. En effet, quoique dans les écrits des théologiens qui l'ont précédé, il ne manque pas de témoignages touchant la croyance dogmatique au péché originel, leur exposition ne relèverait pas de l'objet spécial de cette partie de notre histoire des dogmes. Ce n'est qu'avec ce Père de l'Eglise qu'on commença l'étude approfondie et spéculative des dogmes. En même temps que les autres mystères de la foi chrétienne saint Anselme étudia aussi la doctrine du péché et en fit l'objet des recherches les plus sérieuses.

1. Saint Anselme connaissait les opinions fondamentales sur la nature du péché que saint Augustin (1) avait soutenues contre les Manichéens et d'après lesquelles le péché ne découlait pas physiquement d'un mal absolu mais de la volonté libre de la créature raisonnable et avait par conséquent un caractère moral. Le mal et le péché n'étaient donc

(1) Voyez *Histoire des Dogmes*, II, § 66.

plus qu'un état négatif et privatif. Saint Anselme voulut approfondir la question et il ne se contenta pas de rapporter le péché à la volonté libre de la créature raisonnable ; il chercha autant que possible à éclaircir le processus de son origine. Dans son écrit sur la chute du diable *(De casu diaboli)* il part de ce principe, que le péché n'est pas un être positif, mais une négation. Tout ce qui a un être positif en effet vient uniquement de Dieu, cause absolue de toutes choses et ne peut donc être que bon. Il est vrai que beaucoup de défauts et de négations ont leur origine en Dieu, en tant que Dieu n'accorde pas, mais retient les biens qui font défaut. Le péché est un défaut d'une autre espèce, c'est-à-dire un défaut qui ne devrait pas exister, qui n'a pas son dernier fondement dans le refus de Dieu, mais dans un refus de la volonté libre de la créature. On peut bien trouver dans la nature des défauts et des privations par rapport à des créatures plus parfaites et à Dieu, mais il ne faut pas prendre cela pour terme de comparaison, quand il s'agit du péché ou de la faute. Celle-ci n'a pas son fondement dans un refus des biens dont on est privé mais dans un défaut du côté de la volonté libre des créatures. Les Anges qui n'ont pas triomphé de l'épreuve n'ont pas reçu de Dieu la grâce de la persévérance ; seulement ce fait de ne pas recevoir *(non accipere)* n'a pas son fondement dans le refus *(non dare)* de Dieu, mais le refus *(non dare)* de Dieu a son fondement moral dans la volonté de ne pas recevoir (*accipere nolle*) de la créature (1). Ce refus d'un bien par la créature est donc bien l'essence du péché, j'entends ce refus d'un bien qui devrait exister (2). Saint Anselme va plus loin encore dans ses recherches sur

(1) *L. c.* c. 4 : Quamvis igitur bonus Angelus ideo accepit perseverantiam, quia Deus dedit, non ideo tamen malus non accepit, quia Deus non dedit : sed Deus ideo non dedit, quia ille non accepit, et ideo non accepit, quia accipere noluit.

(2) *Ib.* c. 11 : Malum non est aliud quam non bonum, aut absentia boni, ubi debet et expedit esse bonum.

l'origine du péché et il nous expose avec la plus grande clarté sa genèse de la volonté mauvaise. Dieu en effet a créé bonnes toutes les choses, mais il veut les élever par un développement successif à une bonté et à une perfection plus grandes : telle est la loi qui se réalise dans toute la création envisagée dans son ensemble ou dans ses détails. Toutes les choses ont été créées pour certaines fins qu'elles atteignent peu à peu. Ce principe s'applique aussi aux êtres raisonnables et se vérifie dans le désir d'un bonheur toujours plus grand. Cette activité de la volonté et du désir est donc quelque chose de positif et n'est pas plus mauvais en soi que l'objet même de ce désir et de cette volonté, qui est le bonheur. Elle n'est pas encore une activité morale et par conséquent, quoique physiquement bonne, elle n'est pas encore un bien moral, une justice morale (1). La justice morale ne découle que de la volonté libre se dirigeant vers la béatitude, non seulement d'une manière générale, mais d'une manière régulière, obligatoire, qui réponde à la règle et à la mesure que Dieu a prescrites. Evidemment les créatures doivent à Dieu d'observer cette règle et cette mesure, et, si elles l'observent avec liberté, elles méritent un degré plus élevé de la béatitude. Mais, si la créature se tourne avec sa volonté contre le devoir imposé par Dieu, il y a alors péché, c'est-à-dire un refus de la créature libre opposé à la volonté de Dieu et par conséquent une privation ou négation (2). D'après saint Anselme non seulement la puissance de la volonté mais encore l'exercice de la volonté, le vouloir, quoique soumis à la possibilité de pécher, et la tendance de la volonté vers le bonheur en général viennent de Dieu lui-même et sont quelque chose de positif; seuls le péché et l'injustice sont un défaut venant de la créature. Le saint docteur ne trouve pas d'autre fondement au péché que la volonté

(1) *Ib.* c. 13 : Voluntatem tamen ipsam, sive cum vult summa commoda, sive cum vult infima, constat esse opus et donum Dei, sicut est vita aut sensibilitas, et non esse in ea justitiam sive injustitiam.

(2) *Ib.* c. 9.

libre de la créature. L'ange comme l'homme commet le péché, précisément parce qu'il le veut; mais la cause de cette possibilité de le commettre vient de Dieu parce qu'elle est inséparable de la cause de la possibilité, d'être juste et de mériter un plus grand bonheur. La justice en tant que volonté du droit, a pour conséquence la béatitude parfaite et dès lors apaise notre soif de bonheur. Au contraire, à cause de cette perte de la justice, de la norme et de la règle, qui suit le péché, ce désir de bonheur se transforme en un désir éternellement inassouvi ou en un martyre, celui de la conscience, de ne pouvoir jamais atteindre au bonheur. En outre, le devoir que la volonté de Dieu a imposé à l'homme, comme sa règle et sa norme, pèse toujours comme une obligation sur la volonté des créatures coupables. Malgré tout dans le péché se révèle encore le grand privilège inhérent à la nature des créatures raisonnables; car la faute uppose non seulement la justice originelle, mais encore la possibilité donnée à la volonté libre de conserver cette justice originelle et elle laisse voir dans les blessures et les punitions qu'elle occasionne des traces évidentes de la justice et des vertus primitivement possédées (1). Le péché ne dégrade et ne corrompt que l'individu.

Il résulte de tout cela que Dieu coopère sans doute au vouloir de l'homme, mais seulement d'une manière éloignée, ainsi que cela se voit dans le péché : il donne à la volonté sa puissance, sa direction et son contenu avec la possibilité même de se porter au mal. D'après saint Anselme la volonté du démon même serait quelque chose de physiquement bon ; car vouloir être l'égal de Dieu n'est pas en soi quelque chose de mauvais, puisqu'il faut l'attribuer

(1) *Ib.* c. 15 : Habuisse vel debere, monstrat naturalem dignitatem, et non habere facit personalem inhonestatem. Debere enim factum est ab eo, qui dedit, non habere vero factum est ab ipso, qui deseruit. Ideo namque debet, quia accepit ; ideo vero non habet, quia deseruit. Et quo magis illud decet, eo magis istud dedecet; immo, non ob aliud voluntatem illam deturpat ex propria culpa non habere, quam quia illam decorat ex bonitate dantis debere habere.

au Fils de Dieu comme une qualité absolue. L'ambition du démon n'est devenue quelque chose de mauvais que parce qu'elle n'est pas restée dans l'ordre et dans la règle qu'elle devait observer.

La perte de la justice est un mal si grand pour la créature, que celle-ci ne peut jamais la recouvrer par ses propres forces. Avant la chute une seule chose était au pouvoir de la créature: conserver librement ce qu'elle avait reçu. Elle ne pouvait pas produire d'elle-même la bonté et la justice; encore moins maintenant qu'elle a perdu la justice et qu'elle est grevée d'une dette dont elle ne peut se libérer par une satisfaction adéquate qui est au-dessus de ses forces (1).

2. Saint Anselme développe ses explications sur le péché originel dans le traité *De conceptu virginali et originali peccato,* quoique le but spécial de ce traité soit d'établir la doctrine sur la satisfaction et sur l'Incarnation. Pour expliquer l'expression *peccatum originale* il dit que ce péché se trouvait dans chaque individu au premier moment de son existence, sans qu'on puisse en inférer que le péché avait son origine dans la souche commune du genre humain. Il précise encore et affirme que les éléments constitutifs et essentiels du péché originel sont d'abord dans la faute et puis dans la corruption produite par cette faute dans la nature humaine. Or, cette faute renferme un double élément: d'un côté l'obligation imposée par la volonté divine, qui n'a pas perdu sa force par la trangression de l'homme, et d'un autre côté le nouveau devoir de satisfaction imposé par le péché (2). Cette faute constitue l'essence du péché en général et du péché originel en particulier; elle consiste donc dans une privation de la justice qui

(1) *Ib.* c. 18.

(2) *L.* c. c. 2 : Remansit igitur in ea (natura humana) debitum justitia integrae sine omni injustitia, quam accepit; et debitum satisfaciendi, quia eam deseruit; cum ipsa corruptione, quam propter peccatum incurrit.

devait exister et qui a été perdue par la faute d'Adam (1).

Quoique saint Anselme n'ait pas réussi à concevoir d'une manière juste et bien précise la justice originelle comme une ressemblance surnaturelle avec Dieu, il n'en est pas moins vrai que cette détermination précise de la notion du péché originel a été constamment admise dans les écoles de théologie.

Le côté mystérieux du péché originel est surtout celui de sa transmission. Il semble en effet contraire à la justice divine que la dette du péché se transmette à tous les descendants d'Adam par la génération. Dans l'opinion de saint Anselme cette contradiction apparente augmente de gravité, puisque la dette, comme la justice qui lui est opposée, s'attachent surtout à la volonté. Pour résoudre cette difficulté saint Anselme distingue trois moments qu'il ne rattache pas l'un à l'autre d'une manière bien claire, ce sont les trois moments auxquels la théologie spéculative a toujours eu recours dans la suite : le plaisir désordonné qui accompagne la génération, l'unité de tous les hommes et de la nature humaine dans Adam et enfin l'ordre de Dieu qui avait constitué Adam chef et représentant de tout le genre humain, et portait que par sa chute il entraînerait la perte de tout le genre humain. En ce qui concerne le premier moment, saint Anselme dit que le mode actuel de propagation de l'espèce humaine revêt en soi un caractère tel, que nous pouvons difficilement le considérer comme une institution primitive de Dieu, car il ne convenait pas à l'homme et ne pouvait pas être sa règle dès l'origine. Il ne nous montre en aucune façon le premier homme comme un être particulièrement chéri de Dieu, puisque au contraire l'homme doit son origine à un plaisir charnel dé-

(1) *Ib.* c. 27 : Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo....., nisi ipsam factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem.

sordonné. A vrai dire, de ce moment pas plus que des deux autres il ne ressort une stricte nécessité de la transmission du péché, et encore moins dans l'opinion de saint Anselme. Celui-ci en effet attache surtout et presque exclusivement la faute à la volonté libre qui n'a pas dû être créée, pas plus que l'âme raisonnable, au moment de la génération, mais seulement plus tard. Aussi explique-t-il son opinion de la façon suivante : les descendants du premier homme, comme naissant par la génération charnelle, contractent une impureté qui entrera par une nécessité fatale dans l'âme raisonnable survenant plus tard et dans sa volonté et finalement la chargera du péché originel au moment de l'union de l'âme avec le corps (1).

Le second moment est plus décisif pour l'explication du péché originel, au moins pour faire comprendre la possibilité de sa transmission. Adam est le père commun de tous les hommes de telle sorte que tout le genre humain était contenu en lui *causaliter*, comme les branches se trouvent dans le tronc. La nature de Notre-Seigneur appartenait bien au genre humain et se trouvait aussi dans Adam, mais seulement de la même façon qu'Ève se trouva dans la côte d'Adam, c'est-à-dire d'une matière spéciale exigeant une intervention et une opération miraculeuses de Dieu qui donnèrent à ce corps l'individualité. Les Scolastiques, qui vinrent dans la suite, choisirent pour exprimer ce rapport le mot de *potentia obedientiae* ou *potentia obedientialis*. Abstraction faite de son union hypostatique avec le Verbe divin, la nature humaine de Notre-Seigneur n'aurait donc pas été soumise à la faute transmise par Adam (2). Il y en a d'autres au contraire, comme Isaac et Jean, qui sont venus à l'existence par une intervention particulière de Dieu, mais non par un miracle

(1) *De conceptu virginali et originali peccato* 6.
(2) *Ib.* c. 15.

absolu ; étant produits par la voie ordinaire de la génération, ils furent donc soumis au péché originel.

Un troisième motif s'ajoute, pour le compléter, à celui qui caractérise l'unité du genre humain dans Adam, à savoir, que Dieu dès l'origine constitua Adam chef du genre humain, en telle sorte que de l'issue de son épreuve morale devait dépendre la dotation de la nature humaine. De même que tous les descendants du premier homme auraient possédé la grâce originelle, si Adam était sorti victorieux de son épreuve, de même il n'y a aucune injustice, si dans le cas contraire ils sont impliqués dans la faute de leur père commun (1). Adam a donc commis la faute en tant que personne et a souillé de son péché la nature de l'homme, tandis que dans ses descendants la nature est d'abord souillée par le péché et entraîne ensuite la personne elle-même dans le péché par des actions personnelles.

Un point reste obscur dans la doctrine de saint Anselme. Il considère la justice originelle *(justitia originalis)* comme une intégrité naturelle et il n'affirme pas l'existence de la grâce sanctifiante. Puisque la justice originelle, dans le sens déjà donné, n'était pas conférée par le sacrement de Baptême, il fut amené à dire que l'essence de la justification par le Baptême n'est pas l'infusion de la grâce sanctifiante mais la rémission du péché et que le défaut de justice originelle, c'est-à-dire la concupiscence désordonnée qui reste encore dans les enfants baptisés, est un défaut simplement couvert et paralysé par les mérites du Christ et la foi de l'Eglise. Ce défaut ne peut plus nuire aux

(1) *Ib.* c. 23 : Quid ergo convenientius ad ostendendum magnitudinis bonitatis Dei et ad plenitudinem gratiae quam Adae concedebat ; quam ut quorum esse in illius potestate sic erat ut quod ille naturaliter erat, hoc illi per illum essent ; ita quoque in ejus esset arbitrii libertate, et qualis erat ipsa justitia et felicitate, tales eos propagaret? Hoc igitur illi datum est. Quoniam itaque in tantae gratiae celsitudine positus bona, quae sibi illis servanda acceperat, sponte deseruit : idcirco filii perdiderunt, quod pater illis cum servando dare posset, non servando abstulit.

enfants baptisés, parce qu'il a son fondement non pas dans le péché qui a disparu, mais uniquement dans une impossibilité qui vient de Dieu, c'est-à-dire leur âge d'innocence (1).

Le péché originel entraîne encore l'exclusion de l'homme du bonheur éternel ; et cette exclusion ne paraît pas être une injustice de la part de Dieu. Les descendants d'Adam en effet ne font que redescendre ainsi à leur état naturel au-dessus duquel ils avaient été élevés par une grâce de Dieu particulière et nullement méritée. On voit donc maintenant la portée d'une exacte conception de la grâce dans l'état primitif et son inséparable connexité avec celle du péché originel, de la rédemption et de la justification. Si dans l'interprétation de la grâce paradisiaque on place l'essence de celle-ci dans la bonne réglementation et l'intégrité de la nature humaine, il s'ensuit que le défaut de la grâce sanctifiante dans le péché originel s'efface de telle sorte que l'essence du péché originel repose dans la concupiscence désordonnée inséparablement unie à la faute, la justification des enfants dans la simple rémission de la faute et l'influence des mérites du Christ dans une pure « excuse ». C'est là que se trouvent certains points d'attache avec la doctrine erronée des réformateurs du XVI[e] siècle ; mais dans saint Anselme il n'y a que quelques lacunes dans les explications.

(1) c. 29 : Quamdiu ergo sola originali impotentia non habent justitiam, non sunt injusti, quoniam non est in eis absentia debitae justitiae. Non enim est debitum, quod sine omni culpa est impossibile. Quare si sic moriuntur, quia non sunt injusti, non damnantur ; sed et justitia Christi, qui se dedit pro illis, et justitia fidei matris ecclesiae, quae pro illis credit, quasi justi salvantur.

§ 90

Doctrine de Pierre Lombard sur le péché originel et définition de l'Eglise sur le péché originel au concile de Sens contre Abélard.

Les explications de Pierre Lombard sur le péché originel s'accordent dans les points essentiels avec celles de saint Anselme, son contemporain, mais elles montrent très clairement comment la pénétration spéculative des doctrines de foi peut revêtir une nouvelle couleur et monter à un nouveau degré de perfection. Pierre Lombard se fait moins remarquer par sa spéculation que par l'exposition, d'ailleurs toujours claire et simple, de sa dogmatique positive et patristique. Il commence (1) par affirmer que le péché originel ne se transmet pas par la voie morale de l'imitation, mais par la voie physique de la génération, qu'il ne consiste pas seulement dans un *reatus poenae* mais qu'il renferme en lui une « *culpa* » particulière. Quoiqu'il n'explique pas cette idée de faute en termes plus précis, la suite de son exposition montre qu'il entend par là une perte et une privation de la grâce de Dieu, une offense faite à Dieu et réclamant une satisfaction, enfin un gage de servitude donné au démon (2).

Cette doctrine plus précise et plus déterminée sur la nature du péché originel, que Pierre Lombard tire de la sainte Ecriture, des Pères et de tous les Scolastiques, est encore le fondement sur lequel doit s'élever la doctrine de la rédemption, de la satisfaction du Christ et de notre justification. Pierre Lombard devrait y attacher d'autant plus

(1) *Sentt.* 2. dist. 30.

(2) *Ib.* dist. 32, 2 : Ipsa vero concupiscentia, soluto reatus vinculo, quo per illam diabolus animam retinebat et a suo Creatore separabat, maneat in certamine.

d'importance que cette doctrine était combattue par Abélard surtout dans son commentaire sur l'épître aux Romains. Parmi les 14 *capitula Abaelardi* (1) qui furent condamnés au synode de Sens en 1141 et par le pape Innocent II dans son décret de la même année, adressé à l'archevêque de Sens (2), le 8e chapitre niait la transmission du péché d'Adam à tous ses descendants.

Pierre Lombard dans ses explications sur le péché originel attache plus d'importance au côté matériel, c'est-à-dire à la concupiscence désordonnée et trouve dans la communication de celle-ci par la génération de l'homme la raison principale de la transmission héréditaire du péché d'Adam. Sous ce rapport la profondeur de la spéculation de Pierre Lombard ne mérite pas d'être comparée à celle de saint Anselme ; je dirai plus, il s'en tient simplement aux conceptions de saint Augustin.

D'après lui l'essence du péché originel est une disposition, en d'autres termes, le *vitium* de la concupiscence désordonnée, en tant qu'il est lié à la faute (3). Mais il est très difficile d'expliquer et de démontrer par les deux considérations de la faute d'Adam et de la génération souillée par la concupiscence cette connexité du péché avec la concupiscence désordonnée. Evidemment on ne peut en tirer aucune argumentation décisive et convaincante. Il n'y aurait en soi aucune contradiction avec les attributs divins à ce que Dieu n'ait pas voulu permettre la transmission héréditaire de la faute. Mais il faudrait aussi apporter au moins une preuve que dans la transmission de la faute il n'y a pas non plus de contradiction avec les attributs divins.

Pour défendre son opinion Pierre Lombard, comme

(1) On les trouve dans les ouvrages de saint Bernard, imprimés avant la lettre 190.

(2) Reproduit dans la lettre 194 de saint Bernard.

(3) *Sentt.* 2. dist. 30, 8 : Ex his datur intelligi quid sit originale peccatum, scilicet vitium concupiscentiae, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit eosque vitiavit.

saint Anselme, affirme que tous les descendants d'Adam lui étaient intimement unis et qu'ils étaient en lui non pas *formaliter* mais *causaliter et materialiter*. Sans doute leur corps n'a pas existé à l'état d'atome dans Adam, ainsi qu'il l'explique d'une manière plus précise, mais Adam a détaché une partie de sa substance par la génération et ainsi sa substance s'est accrue de la multiplication de ses descendants. Cela s'est continué dans la génération de ses descendants, et cette augmentation progressive n'a pas connu d'arrêt. Il ne veut pas admettre comme prouvée une transformation de la nourriture en la substance du corps humain, mais il considère la substance de chaque corps humain particulier comme identique à l'atome qui sert de premier élément au corps au moment de la génération. Cette substance doit se réunir de nouveau à l'âme, à la résurrection, et alors la quantité et la qualité qui s'y seront ajoutées ne seront plus que des accidents (1), de même que sur la terre par la nourriture donnée au corps elle a reçu une demeure plus spacieuse et des ornements extérieurs plus variés.

D'après Pierre Lombard le canal par lequel le péché joint à la concupiscence passe d'Adam à tous ses descendants est toujours le plaisir de la chair qui accompagne en règle ordinaire la génération de l'homme. D'abord il n'y a que la substance du corps qui soit souillée par ce plaisir, mais ensuite à cause de son union avec l'âme le corps entraîne celle-ci dans sa souillure et lui communique le *vitium con-*

(1) Dist. 30, 13 : Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum, quando eos procreavit, id est, aliquid modicum de massa substantiae ejus divisum est, et inde formatum corpus filii, suique multiplicatione sine rei extrinsecae adjectione, auctum est ; et de illo ita augmentato aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora. *Ib.* n. 14 : Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant ; sed non in veritate humanae naturae, quae a primis descendit parentibus, quae sola in resurrectione erit ; reliqua vero caro in quam cibi transeunt, tanquam superflua in resurrectione deponetur, quae tamen ciborum aliarumque rerum fomentis coalescit.

cupiscentiae avec le péché qui y est renfermé (1). De même que le péché d'Adam souilla d'abord son âme et entraîna après lui la concupiscence désordonnée comme châtiment, de même ce châtiment du péché entraîne d'abord la souillure du corps par la génération et ensuite celle de l'âme au moment même où cette dernière vient s'unir au corps pour former une seule substance avec lui. Cette explication n'éclaircit pas complètement le mystère. Le seul progrès que Pierre Lombard fit faire à l'expression de la doctrine de l'Eglise, c'est que la bonté et la beauté naturelles de l'âme ne furent plus considérées comme anéanties, mais seulement comme blessées et souillées par le péché originel (2).

Au reste, sur le côté négatif ou privatif du péché il s'accorde parfaitement avec la doctrine de saint Anselme (3).

§ 91

Doctrine d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et d'Albert le Grand sur le péché originel.

Si chez les théologiens suivants quelques points de la doctrine du péché et en particulier du péché originel s'éclairent d'une plus vive lumière, ce mouvement progressif marche du même pas que celui qui a été exposé dans le chapitre précédent relativement à l'état primitif.

(1) Dist. 31, 3 : Unde caro ipsa concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur ; ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit *rea*, id est, vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum.

(2) Dist. 32, 8 : Quam cito ergo est, peccatum habet ; nec prius fuit, quam peccatum habuit ; non est ergo talis, qualis a Deo creatur. Creatur enim a Deo innocens et sine vitio ; et nunquam talis est. Ad quod dici potest, quia non omnino talis est qualem eam Deus fecit. Deus enim bonam eam fecit et bonitatem ei sine corruptione indidit. Et dicitur illa *naturalis* bonitas, quam in creatione ab conditore suscepit ; quam bonitatem propter peccatum penitus non amisit, sed vitiatam habuit, quam Deus tamen sine vitio fecit.

(3) Cf. Dist. 34, 35.

A. D'après Alexandre de Halès il y a dans le péché originel une faute et une peine; la faute consiste dans le défaut de justice ou dans la souillure de l'âme, la peine ou le côté matériel du péché est dans le désordre de la concupiscence (1). Le péché originel est par conséquent la privation, par suite de la désobéissance d'Adam, de la justice obligatoire, mais la *causa efficiens* ou *demeritoria* est la chute d'Adam. D'après Pierre Lombard, qui fait surtout ressortir le côté matériel, le péché originel serait dans la corruption contractée par l'impureté de la conception (2).

La privation de justice originelle et nécessaire est décrite avec plus de précision par Alexandre de Halès que par saint Anselme. Ce défaut se rapporte en effet aussi bien à la justice surnaturelle produite par la grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*), qu'à l'ordre complet dans la nature humaine (appelée *justitia originalis*), avec cette différence seulement que la première a complètement disparu par suite du péché originel et que la seconde a reçu de graves blessures (3). C'est de cette dernière justice que s'occupe Alexandre de Halès. Il l'appelle justice naturelle et ici reparaît de nouveau la profonde différence entre la nature et la grâce. D'après les dispositions divines, cette justice devait être dépendante de l'épreuve d'Adam.

La transmission du péché originel, sa possibilité et sa convenance sont expliquées chez Halès de la même façon

(1) *S. th.* 2. qu. 122. m. 2. a. 1 : Ad quod dicendum quod peccatum originale habet utrumque in se, et culpam et poenam. Culpa est carentia debitae justitiae sive deformitas quaedam qua ipsa anima deformatur ; concupiscentia vero est ipsa poena quae in parvulis dicitur concupiscibilitas, in adultis vero dicitur concupiscentia actu..... Cum enim dicitur : peccatum originale est concupiscentia — materialis videtur esse praedicatio ; formalis autem cum dicitur macula sive deformitas ex origine primorum parentum contracta.

(2) *Ib.* art. 2.

(3) *Ib.* a. 3 : Ad cujus intellectum notandum quod duplex est justitia : a gratia gratum faciente (et de illa ad praesens non intendimus) et est justitia naturalis, et haec est duplex : quae fuit in statu innocentiae et quae adhuc remanet in statu naturae corruptae.

que chez saint Anselme. Tous les hommes étaient d'une certaine manière *(seminaliter)* en Adam, de sorte que leur sort pouvait être décidé à la fois avec celui d'Adam. De plus, Adam avait été prédestiné par Dieu à être le chef et le représentant de l'humanité ; il en fut de même ordonné à l'égard de l'Homme-Dieu. De même que par suite de cette disposition de la grâce de Dieu le mérite du Christ devint celui de toute l'humanité et fut valable pour chaque membre de l'humanité qui s'attacherait librement au Christ, tandis que dans cette détermination de Dieu, il n'aurait été au contraire qu'un mérite personnel du Christ, de même s'explique ce fait que toute la descendance d'Adam ait été enveloppée dans le péché de ce dernier, destiné par Dieu à être le père de tous les autres (1). A cela s'ajoute que la génération de la descendance d'Adam s'accomplit par la génération charnelle, qui porte en soi une souillure, par suite de la concupiscence désordonnée *(libido)* (2).

B. Les particularités relatives au péché originel, dont avait parlé Alexandre de Halès, se retrouvent aussi chez saint Bonaventure. Le péché originel n'est pas seulement une peine, il est encore une faute. C'est là une proposition que tous les Scolastiques, même saint Bonaventure, érigent en dogme et mettent en tête de leur doctrine, quelque difficile qu'il soit d'expliquer par là la transmission du péché originel à tous les hommes. Pour l'expliquer les Scolastiques disent qu'Adam a péché non seulement pour lui comme personne particulière, mais aussi comme père commun de tous les hommes, et qu'il avait été établi par Dieu pour décider par son épreuve le sort de sa des-

(1) *Ib.* membr. 3. a. 3 : Sicut enim Christus si fuisset homo et non caput hominum, habuisset obedientiam personalem tantum, nec redundaret ejus obedientia in alios, quantum ad effectum in omnes, quorum erat caput, ita inobedientia Adae, prout in eo erat tota natura humana, redundavit in omnes, quia seminaliter ab ipso sunt geniti.

(2) *Ib.* membr. 4.

cendance, au point de vue de la justice originelle et de l'immortalité (1). D'ailleurs le saint docteur admet dans le péché originel un côté formel et un côté matériel, de même que pour tout péché actuel il faut l'acte de la volonté qui se détourne de Dieu et l'application désordonnée de cette volonté à la créature. A ces deux éléments correspondent dans le péché originel la perte de la justice originelle et la concupiscence désordonnée (2). Le premier côté, le côté formel, a, en tant que faute, son siège particulièrement dans la volonté de l'individu ; l'autre côté est davantage dans les puissances sensibles de l'âme. En effet, d'après la doctrine de l'Ecole franciscaine, la grâce sanctifiante a surtout pour sujet la volonté ; elle est dans la nature ou substance de l'âme, en tant que c'est dans cette substance que toutes les facultés ont leurs racines (3).

Par là devenait d'autant plus difficile la tentative d'expliquer la transmission de la faute d'Adam à tous ses descendants : c'était en effet la volonté qui était tranchée par le péché. La génération était le canal, mais comment ? Hugues de Saint-Victor pensait que la chair, devenue mortelle par Adam, était le siège de la concupiscence désordonnée ; au moment de la génération, lors de son union avec l'âme, elle attire cette dernière dans la souillure et la rend coupable. Saint Anselme avait dit que l'âme, privée de la justice originelle par la faute d'Adam, était à cause de ce défaut coupable devant Dieu. Par contre saint Bonaventure remarque que cette privation n'implique pas à elle seule une faute, car l'âme pourrait être créée par Dieu

(1) *In Sentt.* 2. dist. 30. a. 1. qu. 2 : Potuit autem Adam totam naturam corrumpere et culpabilem facere suo peccato triplici conditione concurrente. Prima est, quia non tantum erat humanae naturae individuum, sed totius humanae naturae principium. Secunda est, quia non tantum fuit sibi datum mandatum sicut singulari personae, sed tanquam stipiti totius humanae naturae..... Tertia, quia Adam innocentiam et immortalitatem susceperat pro se et pro tota sua posteritate, unde ipse innocens et immortalis generasset immortalem et innocentem.

(2) *Ib.* a. 2. qu. 1. — (3) *Ib.* dist. 31. a. 1. qu. 2.

quelque peu avant l'union au corps, et être créée avec ce manque de justice, et cependant elle ne serait pas encore coupable devant Dieu (1). De là, le saint docteur pense que l'âme lors de son union avec la chair est portée par sa propre concupiscence désordonnée dans l'esclavage de la chair et par là est chargée d'une faute, car elle devrait exercer la domination sur la chair (2). Sans doute l'âme ne se met pas librement dans cette servitude, mais elle y va par son penchant naturel, poussée qu'elle est irrésistiblement vers cette union, même avec une chair souillée. Ce penchant naturel est la condition *sine qua non* de la transmission du péché d'Adam à tous ses descendants (3). Seulement même de cette manière, le mystère reste tout entier : on ne voit pas du tout qu'une inclination naturelle et habituelle de l'âme, qui s'exerce naturellement, puisse expliquer la transmission du péché d'Adam à ses descendants. Le péché originel lui-même est, d'après saint Bonaventure, le défaut héréditaire de justice originelle, qui renferme une faute en ce sens que Dieu l'exige de chaque individu comme il l'exigea d'Adam, en tant qu'observation de son commandement dans le paradis terrestre (4).

Au sujet des suites du péché originel, le saint docteur s'explique plus clairement que les théologiens qui l'ont précédé. D'après sa doctrine, les enfants en bas-âge, morts avec le seul péché originel, sont seulement punis par la privation de la béatitude céleste et de la vue de Dieu; et le saint docteur, non seulement regarde comme

(1) *Ib.* a. 2. qu. 1 : Quia esto quod anima illa, quae creatur in corpore, extra corpus crearetur et nihil ultra sibi daretur quam datur cum corpori infunditur, non diceretur originale habere peccatum, immo pura esset et innocens.

(2) *Ib.* — (3) *Ib.* qu. 3.

(4) *Ib.* dist. 32. a. 3. qu. 1 : Quoniam igitur Deus humanam naturam in primo homine justam fecerat, voluntatis justitiam non solum a primo parente, sed etiam ab omnibus posteris, in quibus natura illa reperitur, debet exigere. In quocunque igitur est illius justitiae, merito sibi imputatur a divina justitia.

possible que ces enfants jouissent d'une félicité naturelle, mais il admet encore un certain lieu intermédiaire, où, sans souffrir de la perte de la béatitude céleste, ils loueront éternellement la bonté et la justice de Dieu à la fois, tandis que les bienheureux du ciel glorifieront sa bonté et les damnés sa justice (1).

C. Le péché originel n'est peut-être pas simplement une punition, mais encore une faute : cette proposition revient encore chez Albert le Grand. Comme tout péché, le péché originel comprend un élément formel et un élément matériel, un détournement de Dieu et un attachement désordonné aux choses créées, avec cette différence que ce dernier élément, la concupiscence déréglée, n'est dans le péché originel que potentiellement et habituellement, mais non actuellement. Le péché originel n'a d'existence actuelle que du côté formel, c'est-à-dire par notre éloignement de Dieu. Le péché originel est par conséquent l'inclination désordonnée vers la créature, inclination unie à l'absence coupable de justice. *Originale peccatum est pronitas ad omne malum cum carentia debitae justitiae.* Le mot *debitae* indique la culpabilité. En effet, par cela même que, dans chaque descendant d'Adam, la nature humaine est dépouillée de la justice qu'elle devrait avoir d'après la volonté de Dieu ; elle est pour Dieu un objet de déplaisir et coupable d'une faute (2). Cette explication se rattache très intimement à celle de saint Anselme et montre comment la faute du péché originel n'est pas seulement une faute imputée à tous, mais une faute attachée à chaque descendant d'Adam en particulier.

L'autre point mystérieux de la doctrine du péché originel, le mode et la manière de sa transmission, le grand doc-

(1) *Ib.* dist. 33. a. 3. qu. 2 : Ideo cum beatis communicant in hoc quod carent omni afflictione exteriori vel interiori : cum damnatis vero in hoc, quod privantur visione Dei et lucis corporalis.

(2) *In Sentt.* 2. dist. 30. a. 3.

teur cherche également à l'expliquer. Ce n'est pas par l'acte de sa création que l'âme humaine est chargée de sa faute : l'auteur de la faute serait en ce cas Dieu lui-même. Saint Thomas est sur ce point du même avis, et il remarque que l'âme prend bien la faute au moment de la création. Elle contracte la faute par l'extérieur, par la concupiscence désordonnée, comme le pense Albert le Grand. Cette faute repose immédiatement dans le corps engendré par la génération charnelle et elle y est non pas comme étant donnée à l'âme potentiellement avec le corps matériel, comme la passion de la faim et de la soif, mais comme la punition immédiate de la faute d'Adam. Donc aussitôt que l'âme est unie avec un corps ainsi infecté, pour ne former qu'une substance et une personne, elle subit elle-même la contagion, comme le pense Albert le Grand, et reçoit non seulement la peine, mais aussi la faute du péché d'Adam (1). Ce ne sont pas les désirs charnels des parents, mais la concupiscence désordonnée dans le corps de celui qui est engendré, qui serait le canal ou la matière de l'infection de l'âme, qui est maintenant chargée non seulement de la peine, mais encore de la faute.

Ce qui est contestable dans cet essai d'explication, c'est

(1) *Ib.* dist. 30. a. 1 : Intelligendum, quod duplex est corruptio in corpore ex peccato ; una est, quae principium agens et causam habet in corpore, sed actum habet ex culpa primi parentis : et haec est fames, sitis, infirmitas, mors hujus modi, et hae dicuntur naturales defectus, quia licet actus eorum sit ex culpa, tamen potentia est ex natura, et vocatur a magistris corruptio passibilitatis. Alia est corruptio quae secundum actum et potentiam est causata ex culpa primorum parentum, et non est in corpore in quantum est ex contrariis, nec in quantum est corpus hominis, sed in quantum defluxit a gratia innocentiae per culpam. Hic autem defectus est habitualis concupiscentia respersa in organis, prout sunt mobilia ab anima rationali secundum legem naturae sibi insertam. Huic enim legi contrariatur ista lex membrorum faciens difficile mobilia in bonum, et facile mobilia in malum ex libidine boni, ut nunc habitualiter sparsa in corpore, quia corpus non est substantia rationis et ideo non susceptibile culpae, et ideo cum inficitur illa subjectum quod est susceptibile culpae hominis, simul est tunc cum illa : et sic inficitur anima infectione culpae et poenae.

la différence entre les *defectus naturales,* qui doivent *eo ipso* se trouver potentiellement dans la nature humaine et la *concupiscentia habitualis*, pour laquelle il n'en est pas de même. Saint Thomas a, avec plus de clarté, montré les causes de la concupiscence désordonnée et ne lui a pas attribué autant d'importance. Dans d'autres passages d'Albert le Grand, on trouve d'autres tentatives pour expliquer la transmission du péché originel. Il dit entre autres choses qu'Adam, conformément à la détermination divine, a souillé par le premier péché non seulement sa personne, mais toute l'humanité contenue en lui. Quoique l'âme de chaque homme en particulier ne vienne pas d'Adam par la propagation, et n'ait pu par conséquent être contenue en lui, cependant la génération du corps a chaque fois pour but un être humain complet, par conséquent une âme et l'union de celle-ci avec le corps. La génération elle-même est souillée par le plaisir charnel et fait dériver la faute d'Adam sur chacun de ses descendants. Ici donc c'est la concupiscence désordonnée dans les générateurs qui est indiquée comme le canal, par où la faute imputée à toute la nature humaine, passe sur chaque personne (1).

§ 92

La doctrine du péché originel et de ses suites d'après saint Thomas.

Chez saint Thomas la plupart des questions dogmatiques sur les mystères de la foi arrivent à une solution, au moins provisoire. Nous allons le voir notamment en ce qui concerne le péché originel.

1. La définition du péché originel est maintenue telle qu'elle était en usage chez les théologiens depuis saint Anselme. Pour saint Thomas, le côté formel du péché originel est dans le manque coupable de justice originelle

(1) *Ib.* a. 2.

et le côté matériel dans la concupiscence désordonnée (1). Le siège ou sujet du péché originel est déterminé autrement et correspond à celui de la grâce sanctifiante. Le péché originel est un *habitus*, mais non pas un *habitus* de l'espèce ordinaire, qui réside dans les facultés de l'âme, la volonté ou l'intelligence, mais un *habitus* qui s'attache d'abord à la substance ou essence de l'âme. De là, le péché originel infecte aussi les facultés de l'âme, d'abord la volonté, ensuite l'instinct sexuel, qui s'émancipe du joug de la raison d'une manière désordonnée.

2. Les essais faits jusqu'alors pour expliquer la propagation du péché originel ne suffisent pas au docteur angélique. Le traducianisme n'est que l'apparence d'une explication, car il n'explique pas la transmission de la faute ; d'ailleurs l'hypothèse contredit la foi. La tentative faite par les théologiens précédents pour expliquer la corruption héréditaire en la faisant passer d'abord sur le corps, d'où elle irait infester l'âme, n'explique pas la transmission de la faute. On ne peut l'expliquer que par ce fait que tous les hommes formaient en Adam une unité, une race, une nature, un corps ou un tout organique. De même que la faute d'un meurtre réside non seulement dans l'âme de celui qui le commet, mais aussi dans son corps et dans ses mains, qui lui ont servi d'instruments, puisqu'ils étaient dirigés par la volonté libre du meurtrier, ainsi le péché originel s'attache à tous les descendants d'Adam, en tant que ceux-ci possèdent la nature humaine, qui a été mise par la volonté libre d'Adam dans un état de péché déterminé ; ce péché découle d'Adam sur eux et leur devient propre par la voie de la génération active. Comme le meurtrier abuse, par sa

(1) *S. th.* 1. 2. qu. 82. a. 2 : Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali ; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale.... quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Cf. *in Sentt.* 2. dist. 30. a. 3.

(2) *Ib.* qu. 83. a. 2.

volonté libre, de ses membres pour le péché et les rend par là coupables, ainsi Adam a, par sa volonté libre, entraîné et enveloppé dans sa faute toute la nature humaine qu'il transmet par la génération à ses descendants (1). Adam aurait par conséquent abusé de toute la nature humaine par le péché, il l'aurait par là chargée d'une faute, et enveloppé dans cette faute la nature de chacun de ses descendants, parce que par la génération il portait en lui-même la nature de chaque individu, en tant que la génération procède de sa volonté libre. La concupiscence désordonnée, dans l'individu engendré, n'est pas par conséquent expliquée comme le canal, par lequel le péché d'Adam passe sur chacun de ses descendants ; ce n'est pas davantage la concupiscence des générateurs qui est ce canal, mais la volonté libre d'Adam qui corrompt en lui d'abord la nature humaine et ensuite, par la génération active, fait germer en de nouveaux rejetons la nature humaine ainsi corrompue. Le péché est devenu, de péché personnel, un péché de la nature humaine et passe avec la nature humaine sur chaque descendant, pour s'attacher ainsi à sa personne. Que le premier péché d'Adam dans le paradis terrestre comporte ce caractère de déterminer non seulement les relations personnelles d'Adam avec Dieu, mais les rapports de la grâce et de la nature humaine, cela s'explique, par la disposition libre de Dieu (2), qui avait destiné à la nature la justice originelle qu'il accorda à Adam, de façon que la

(1) *S. th.* 1. 2. qu. 81. a. 1 : Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum, quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale ; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum *haec persona recepit naturam a primo parente*. Cf. *In Sentt.* 2. dist. 30. a. 2.

(2) *S. th. l.* c. a. 2.

perte de cette justice par le premier péché devait en entraîner la perte pour la nature humaine en général. Ces essais d'explication de saint Thomas, n'éclaircissent guère le mystère. On comprend bien que là où la génération déterminée par la volonté libre d'Adam n'a pas d'action, et où par une intervention miraculeuse de Dieu un nouveau rejeton est implanté dans l'espèce humaine, la loi du péché originel doive reculer (1). Mais la comparaison entre l'usage d'un membre du corps par la volonté libre d'un meurtrier d'une part et la génération active d'Adam dans la propagation de la nature humaine d'autre part suffirait à expliquer le mystère du péché originel si Adam avait par un acte de volonté libre fait tous ses descendants membres de sa nature humaine dans la génération. Mais il paraît contestable que la volonté libre d'Adam dût nécessairement se manifester dans la génération. Saint Thomas lui-même ne relève pas expressément l'usage de la volonté libre dans la génération, mais seulement dans le péché.

Le premier péché d'Adam a fixé la nature humaine et ses conditions : c'est la pensée décisive qui revient partout chez le saint Docteur. Et parce que la génération active procède d'Adam et de sa nature humaine comme un acte *naturel*, la nature humaine engendrée par Adam et privée de la grâce porte aussi avec elle la faute dont Adam l'a chargée dans le paradis terrestre (2). Dans Adam par conséquent la

(1) *Ib.* a. 4 : Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere ; nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale ; sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moverentur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

(2) *In Sentt.* 2. dist. 31. qu. 1. a. 1 : Sed ratio culpae inde venit, quia illud quod collatum fuit gratis Adae, sc. originalis justitia, non fuit sibi collatum personaliter, sed in quantum talem naturam habebat, ut omnes sc. in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur,

personne a rendu la nature humaine dépouillée de la grâce et coupable, l'a dépouillée de la justice originelle et l'a souillée de la concupiscence. Comme la génération procède de cette nature humaine si défigurée, ce fruit ne peut être également qu'une nature humaine dépouillée de la grâce, qui de plus entraîne dans sa faute la personne individuelle qui la porte.

De cette manière ce n'est plus le désir actuel charnel, peccamineux et désordonné qui est le canal du péché originel, puisque dans le mariage l'acte de la génération est bien permis, ni la délectation charnelle qui peut exister dans cet acte, puisque cette délectation peut fort bien être supprimée par miracle, mais la concupiscence sensible habituelle, qui consiste dans le manque de la justice originelle, et l'harmonie dans l'intérieur de la nature humaine, et qui s'attache à la nature humaine dans l'état déchu, comme punition du péché originel (1). Les trois circonstances que relève saint Anselme dans l'explication de la propagation du péché originel se retrouvent aussi chez le docteur angélique. C'est d'abord l'unité de l'espèce humaine, dans laquelle les membres particuliers non seulement ont la même nature et ne forment qu'une espèce, mais constituent un corps organisé. Vient ensuite la détermination de Dieu d'a-

et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis justitia propagata fuisset. In potestate ergo naturae erat, ut talis justitia semper in ea conservaretur : sed per voluntatem personae existentis in natura factum est, ut hoc penderetur : et ideo hic defectus comparatus ad naturam, rationem culpae habet in omnibus, in quibus invenitur causa natura accepta a persona peccante : et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura, ideo etiam et culpa originalis per originem carnis traduci dicitur : et quia per voluntatem personae ratio culpae ad naturam transit, ideo dicitur personam naturam infecisse : quia vero in personis aliis est originale peccatum a prima persona generantis, non est ratio culpae ex ipsis, cum non propria voluntate peccatum tale incurrant, sed in quantum talem naturam cum ratione culpae recipiunt, inde est, quod secundo natura personam inficere dicitur.

(1) *Ib.* ad 3.

près laquelle la nature humaine avec ses états particuliers sera déterminée par son chef, parce que c'est de ce premier père que part le principe actif de la propagation du genre humain. Par conséquent le premier péché d'Adam était décisif, relativement à la justice originelle, pour la nature humaine en général. Enfin vient le canal de la propagation du péché originel, la concupiscence, le saint Docteur l'a déterminé plus exactement que ses prédécesseurs et a par là coupé court pour l'avenir à d'autres essais d'explications moins exacts.

3. D'après ce qui vient d'être dit, la concupiscence serait-elle un effet et une peine temporelle du péché originel? Plus les théologiens précédents lui attribuaient d'importance dans la transmission héréditaire du péché originel, plus on était tenté de la regarder comme une punition positive du péché originel. Saint Thomas a au contraire regardé la concupiscence comme une punition négative, comme le simple manque de justice originelle, au sens où on l'entendait alors. Puisque cette grâce soumettait à la domination absolue de la raison et de la volonté libre des puissances inférieures et les instincts de l'âme, la perte de cette grâce a entraîné le désaccord et l'indépendance des instincts à l'égard des puissances supérieures, car dès lors chacun de ces instincts, tendant vers son bien propre, ne tint pas compte du bien des autres et de la subordination de toutes les puissances à l'égard d'un souverain bien.

Sans doute saint Thomas, conformément au langage de l'école, parle d'une *spoliatio in gratuitis* et d'une *vulneratio in naturalibus,* sans doute il mentionne expressément qu'il faut se représenter la maladie spirituelle du péché originel non comme une simple privation, mais comme quelque chose de positif (1), et il s'explique exactement sur ces deux

(1) *S. th.* 1. 2. qu. 82. a. 1 : Ad primum ergo dicendum, quod sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, sc. ipsos humores inordinate

points. De cette blessure de la nature, il dit expressément que, par la perte de la justice originelle, les forces et les instincts de l'âme ont perdu leur harmonie réciproque, que les instincts sensibles se sont dirigés avec leur violence naturelle vers ce qui est agréable au sens : ce désordre est la blessure de la nature (1). Quant au côté positif de la maladie spirituelle, saint Thomas dit, au même endroit, qu'elle consiste dans le rapport mutuel désordonné des puissances et des instincts naturels. Il prouve très expressément que la nature humaine, ni dans son essence, ni dans ses facultés, n'a rien perdu par le péché originel de sa bonté naturelle, quoique la faute du péché soit attachée à l'essence de l'âme. Seulement l'inclination des puissances supérieures vers la vertu a été diminuée par le péché originel (2), non pas de manière que les puissances elles-mêmes aient souffert quelque perte, mais en ce sens que dans leur essor vers les biens supérieurs ces puissances rencontrent plus d'obstacles (3). Ces obstacles se sont multipliés en ce que les puissances sensibles inférieures se sont émancipées du joug de la raison et de la volonté libre, vont désormais leur chemin et cherchent à chaque instant à détourner l'effort général vers les biens sensibles. Mais tout ceci n'est pas encore une peine positive du péché, en ce sens que la

dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

(1) *S. th.* 1. 2. qu. 85. a. 3 : Et ideo omnes vires animae remanen quodam modo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem ; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur.

(2) *Ib.* qu. 85. a. 1 : Respondeo dicendum quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici : primo ipsa principia naturae, ex quibus ista natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia hujusmodi. Secundo quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem. Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae, donum originalis justitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Cf. *Ib.* a. 4.

(3) *Ib.* a. 2 : Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum.

nature humaine aurait souffert quelque perte dans les biens naturels que Dieu lui a donnés lors de la création. C'est une punition qui a enlevé un bien accordé à la nature humaine en général, la justice originelle; mais elle ne rabaisse pas la nature humaine au-dessous de l'état où Dieu l'a mise par la création. Même en ce sens, la concupiscence du péché originel n'est pas une punition positive, mais une peine négative qui vient de la perte de la justice originelle. Elle indique un désordre dans la nature humaine qui, par suite de l'assemblage de plusieurs puissances sensibles et spirituelles, aurait sa source dans la création, sans rendre l'homme incapable d'atteindre son but naturel, supposé que ce désordre n'eût pas été supprimé au paradis terrestre par la grâce de la justice originelle (1). Si la concupiscence dans l'état déchu se fait donc parfois sentir avec une violence telle qu'elle empêche absolument les inclinations de s'élever au-dessus des biens sensibles, ceci est une suite des péchés personnels, mais n'a pas du tout été donné avec le péché originel. Il est clair que de cette manière, la transmission héréditaire des peines du péché d'Adam sur ses descendants, qui n'ont pas encore actuellement péché comme personnes, s'explique plus facilement, puisque le pécheur est retombé à l'état de nature pure, avec laquelle Dieu a appelé l'homme à l'existence par le simple acte de la création, et avec laquelle il aurait pu le laisser sans se montrer nullement injuste à son égard. C'est ce que saint

(1) *In Sentt.* 2. dist. 32. qu. 2. a. 1 : Quaedam enim poena est per inflictionem alicujus contrarii affligentis, vel corrumpentis, et talis quaedam poena est a Deo *agente*, a quo omni actio..... Quaedam vero poena est quae simpliciter in ablatione vel defectu consistat, sicut est substractio gratiae et aliquid hujusmodi, et hae quidem poenae a Deo sunt, non quidem sicut ab agente aliquid, sed potius sicut a non influente talem perfectionem..... Si ergo consideretur fomes secundum quod est poena, non dicit aliquam poenam inflictam, quia super naturalia principia non supponit aliquid positive in homine, sed pertinet ad illud genus poenarum quod in solo defectu consistit : ex hoc enim concupiscentia vel fomes inordinate inclinat, quia subtractum est vinculum originalis justitiae.

Thomas (1) dit expressément. Ceci est vrai non seulement de la concupiscence, mais aussi de la mort et autres peines temporelles du péché originel. La nature humaine apportait aussi avec elle la mort par sa composition de diverses parties de la matière. La mort était donc un fait naturel. Elle est devenue une peine du péché originel en ce sens que le pécheur, Adam et tous ses descendants ont été privés, par suite du péché, de la grâce de l'immortalité (2). Cette doctrine de saint Thomas eut plus tard sa sanction formelle dans les décrets des papes contre Baïus.

4. Il suffit d'étendre aux peines éternelles ce qui a été dit des peines temporelles pour montrer que le *reatus poenae aeternae* pour le péché originel est une peine négative et non une peine positive *(poena sensus)*. La distinction entre la nature et la grâce que le docteur angélique établit partout avec une grande précision a ici une importance particulière et sert à écarter l'apparente et choquante contradiction qu'il y a sur ce point entre la doctrine du péché originel et la bonté divine. Si l'homme, quoique souillé du péché originel, garde encore l'usage entier des forces et des facultés naturelles dont Dieu l'a doué à la création, il est encore par conséquent capable d'atteindre sa fin naturelle quoique, en perdant la grâce sanctifiante il ait perdu tout droit à la béatitude céleste, c'est-à-dire à sa fin surnaturelle. Sur ce point saint Thomas s'accorde parfaitement avec saint Bonaventure, et il enseigne comme ce dernier

(1) *In Sentt.* 2. dist. 31. qu. 1. a. 2 : Ad tertium dicendum, quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur, originale non haberet. Haberet nihilominus omnes defectus, quos habent qui in originali nascuntur, tamen sine ratione culpae, quod sic patet : Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut sc. mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens, in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur, non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poena habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset.

(2) *S. Th.* 1. 2. qu. 85. a. 6.

que les enfants qui meurent avec le péché originel ne souffriront pas de la préférence accordée à ceux qui reçoivent le baptême et arrivent à la béatitude céleste (1) sans épreuve morale préalable. Encore plus faut-il admettre qu'ils auront un bonheur naturel.

S'il en est ainsi, la contradiction qui existe en apparence entre la bonté de Dieu et le maintien et la propagation de la race humaine coupable disparaît. Dieu ne pouvait pas être poussé par le péché originel à arrêter la propagation de l'espèce humaine, puisque, abstraction faite de la faute, chaque individu retombe seulement à l'état naturel, et peut encore acquérir une félicité naturelle et même avec la grâce du Rédempteur atteindre encore sa fin surnaturelle (2).

§ 93

Doctrine de Duns Scot et de l'école scotiste sur le péché originel.

Les mystères de la foi excitent sans cesse la curiosité des théologiens et les poussent toujours à de nouveaux essais d'explication, car la raison humaine ne peut jamais atteindre complètement le fond de ces mystères. Sans doute Duns Scot, conduit par sa méthode critique, n'arrive d'ordinaire qu'à des résultats négatifs ; cependant, dans la doc-

(1) *In Sentt.* 2. dist. 33. qu. 2. a. 2 : Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc ; quod vitam aeternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur : et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae ; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus. Nec potest dici, quod fuerunt proportionati ad vitam aeternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati, vitam aeternam consecuti sunt. Hoc enim est superexcedentis gratiae, ut aliquis sine actu proprio proprio praemietur ; unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod in eis multae gratiae non fiunt, quae in aliis similibus factae sunt.

(2) *Ib.* dist. 32. qu. 2. a. 2.

trine du péché originel, il a atteint les résultats les plus heureux puisqu'il a, dans cette doctrine, brillamment inauguré la justification de la foi à l'immaculée conception de Marie.

1. Pour déterminer exactement l'essence du péché originel, il crut nécessaire de ne voir le côté matériel du péché ni dans la concupiscence ni dans le simple manque de grâce sanctifiante ou de justice originelle, mais dans le manque de *justitia debita*. Il regarde la faute comme le côté formel du péché en général et aussi du péché originel. Si la faute actuelle, c'est-à-dire la contradiction de son action avec le commandement divin, est l'essence ou le côté formel du péché d'Adam, la privation de la justice, à laquelle était destiné, en même temps que le père commun, chacun des descendants d'Adam et que chacun a perdu par le péché d'Adam, cette privation de justice constitue, pense-t-il, le péché originel ou l'essence de ce péché. Cette définition du péché orignel n'est autre que celle qui était donnée jusque-là. Mais le manque de justice est, d'après Duns Scot, d'abord l'effet du péché originel, tandis qu'au contraire saint Anselme regardait le manque de justice originelle comme l'élément premier et la cause pour laquelle celui qui a le péché originel dès sa naissance est considéré par Dieu comme coupable et est réellement chargé de la faute. De fait, il semble que sur ce point l'explication scotiste est plus exacte. Il résulte de plus une autre conséquence. Dans la supposition donnée, il faut surtout se rapporter à un décret divin d'après lequel l'épreuve d'Adam serait décisive pour tout le genre humain renfermé en lui, afin que le péché d'Adam eût pour effet la transmission de sa faute à tous ses descendants et que sa préservation amenât la naissance de tous dans l'état de justice originelle. La faute d'Adam devient une faute de tous ses membres, aussitôt que ces derniers entrent par la voie ordinaire de la nature dans l'existence comme descendants d'Adam, et elle s'at-

tache à eux (1). Conformément à cette donnée, Scot, dans le passage cité plus bas, entend par manque coupable de justice chez Adam, le manque de conformité de ses actions avec la loi divine et la perte de la justice infuse qui en a résulté. Par contre, ce manque de justice infuse constitue l'essence du péché originel, en tant que chacun des descendants d'Adam a reçu cette justice en Adam et l'a perdue par sa désobéissance, et à cause de cela vient au monde dépouillé de la grâce.

2. Quant à expliquer comment la faute d'Adam a passé sur tous ses descendants, les théologiens se sont partagés dès le commencement. Duns Scot n'attache plus grande importance à la concupiscence qui se manifeste dans la génération, mais il se rapporte surtout à l'origine ordinaire de chaque individu en Adam. Dieu a décidé une fois pour toutes que les descendants d'Adam auront une naissance dans la grâce ou dans la faute, selon la détermination de leur premier père. Sans doute l'âme de l'homme est créée par Dieu, mais, au moment de la création elle est unie à une personne et une nature venant d'Adam, et par là, comme descendant d'Adam, elle est chargée d'une faute qu'Adam a déjà contractée *idealiter* pour tous. La chair n'exerce donc sur l'âme dans la naissance aucune influence physique qui la souille ; bien plus, la chair est également chargée de la faute au moment même où l'âme s'unit à elle pour former un homme (2). La concupiscence qui se manifeste dans la gé-

(1) *In Sentt.* 2. dist. 22. n. 8 : Dico igitur, quod, peccatum originale quod est carentia justitiae originalis, non est nisi carentia justitiae debitae..... Dupliciter potest esse justitia debita : uno modo quia in se accepta et actione accipientis amissa ; alio modo quia accepta in alio et actione alterius amissa. Primo modo peccatum actuale est injustitia et carentia justitiae. Secundo modo originale ; unde magis comparatur peccato quiescenti in anima post actum transeuntem, quam peccato actuali quod elicitur a voluntate peccante.

(2) *In Sentt.* 2. dist. 22. n. 8 : Dicitur quod anima contrahit mediante carne, non ita quod caro, quasi per qualitatem quandam causatam in ea, causet istud peccatum originale ; sed ex hoc, quod caro concupiscibiliter

nération n'est que l'effet et la suite, mais non pas la cause du péché originel, car le péché originel se propagerait, quand même la génération naturelle s'accomplirait sans aucune concupiscence. La libre détermination de Dieu, à laquelle Duns Scot, conformément à son sytème critique, revient ordinairement dans les mystères de la foi, se montre ici bien clairement comme la plus haute explication du péché originel. Dans ses recherches il fait toujours ressortir le point de vue de la foi, il en est de même ici.

D'ailleurs ce que nous venons de dire sur la transmission du péché originel sert à expliquer très clairement l'exemption de ce péché, que l'école scotiste a défendue avec beaucoup de décision, pour la bienheureuse Vierge Marie. Car de même que Dieu avait une fois établi volontairement cette loi pour la transmission héréditaire de ce péché par l'origine naturelle, il pouvait de même faire une exception, quand, pour d'autres motifs, cela lui paraissait convenable.

Les Scotistes postérieurs ont même dans la suite maintenu les deux particularités que nous avons développées dans la manière d'entendre le péché originel et c'est en partant de là qu'ils ont défendu, comme une exception convenable l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge(1).

seminatur, et ex ipsa formatur corpus organicum, cui infunditur anima constituens personam, quae est filius Adae; ideo debitrix est justitiae originalis datae a Deo ipsi Adae pro omnibus filiis et caret ea. Dico quod non est a carne in animam agente..... tantum est a carne illa relatio in producto quia est filius naturalis Adae, et hanc consequitur debitum ex lege divina et carentia est ibi ratione causae.

(1) Cf. de Rada, *Controv.* P. 2. contr. 16. — Dupasquier, *de pecc. orig.* disp. 5.

§ 94

La conception immaculée de Marie, chez les théologiens du moyen âge, jusqu'à saint Thomas.

La loi du péché originel est générale pour tous les descendants d'Adam. Mais outre le Fils de Dieu qui est entré dans le genre humain d'une manière miraculeuse, il y a toujours eu dans l'Eglise, tantôt plus, tantôt moins explicitement, une seconde exception admise relativement à la bienheureuse Vierge Marie. Dans la sainte Ecriture elle est déclarée pleine de grâce, comme vraie mère de Dieu, comme vierge pure consacrée à Dieu, comme la femme qui doit tuer le serpent, et de plus comme libre de toute souillure du péché. Dès le commencement, l'Eglise a reconnu pour elle une exception et lui a rendu des honneurs particuliers. Dans la tradition de la période anténicéenne et patristique, se trouvent des témoignages directs et indirects en faveur de la foi à l'immaculée conception de Marie, c'est-à-dire des témoignages qui montrent que l'Eglise supposait et admettait que la place exceptionnelle que la révélation fait à Marie et son élévation sur toutes les créatures, renferment la préservation de tout péché, même du péché originel. A cela se rattachent les expressions plusieurs fois répétées des Pères sur la pureté et la virginité corporelle tout à fait intacte de Marie. De là on peut conclure à la foi des Pères en la virginité angélique de Marie même au point de vue moral. Ajoutons encore les témoignages pour la fête, déjà très répandue de la conception de Marie, qui suppose la foi à une conception sans péché (1). Cet article de foi n'était pas encore devenu un point de controverse au temps des Pères ; il le devint seulement durant le cours du moyen âge et encore assez tard.

(1) Cf. *Hist. des Dogmes*, I. §. 50.

1. Une occasion de toucher à ce point de foi s'offrit à Paschase Radbert, qui dut dans son livre *de partu virginis* (1) défendre contre Ratramne la virginité de Marie *in partu*. Il appuie cette virginité sur ce que Marie était exempte de la sentence : tu enfanteras tes enfants dans la douleur. Cette exemption lui appartient comme un privilège exclusif, car elle a été particulièrement sanctifiée par le Saint-Esprit et a été exempte de tout péché, même du péché originel. D'après Paschase ce privilège a dû nécessairement être conféré à Marie avant sa naissance, car l'Eglise n'aurait pas pu autrement faire de cette naissance l'objet d'une fête particulière, comme cela a lieu en fait (2). — Seulement, si on pèse exactement cet argument, il n'a de force probante que si Paschase suppose en même temps l'immaculée conception. Jean-Baptiste a été aussi sanctifié dans le sein de sa mère et l'Eglise fête sa naissance par une fête particulière ; mais il ne résulte pas de cela qu'il

(1) Voir plus haut, § 52.

(2) *L. c.* 1371 (Migne T. 120) : At vero beata Maria licet ipsa de carne peccati sit nata et procreata, ipsaque quamvis caro peccati fuerit, non tunc jam quando praeveniente Spiritus sancti gratia ab angelo prae omnibus mulieribus benedicta vocatur..... Alioquin si non eodem Spiritu sancto sanctificata est et emundata, quomodo caro ejus non caro peccati fuit? et si caro ejus de massa primae praevaricationis venit, quomodo Christus verbum caro sine peccato fuit, qui de carne peccati carnem assumpsit, nisi quia Verbum quod caro factum est eam primum obumbravit, in quam Sp. s. supervenit et virtus Altissimi eam totam possedit? .... Alias autem quomodo Spiritu eam replente non sine peccato originali fuit, cujus etiam nativitas gloriosa catholica in omni ecclesia Christi ab omnibus felix et beata praedicatur; enimvero si non beata esset et gloriosa, nequaquam ejus festivitas celebraretur ab omnibus. Sed quia tam solemniter colitur, constat ex auctoritate ecclesiae, quod nullis, quando nata est, subjacuit delictis, neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum. Unde et si Jeremiae dies atque Job maledicta pronuntiatur, dies inquam nativitatis eorum, dies tamen, quando inchoata est felix Mariae nativitas, beata pronuntiatur et colitur religiose satis Quodsi in peccato esset, jure maledicta diceretur et gemebunda potius quam benedicta, quando nuntiatum est patri ejus quod nata esset in seculo.... Sic et beata Virgo Maria, nisi in utero matris sanctificata esset, minime nativitas ejus colenda esset.

ait été exempt de la sentence qui pèse en Adam sur toute la nature humaine. Par contre, si la bienheureuse Vierge a été tout à fait préservée du péché, elle n'est soumise d'aucune manière à la corruption, dès le commencement de son existence : l'argument de Paschase a alors toute sa portée. Il aurait sans doute développé sa pensée en s'appuyant sur l'immaculée conception, si en Occident, comme en plusieurs parties de l'Orient, la fête de la conception de Marie avait déjà été établie. Il y fait du moins allusion dans ces mots : *neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum.* En Occident cette fête paraît avoir été établie d'abord en Espagne au X[e] siècle, ou même au VII[e], par le saint évêque Ildephonse de Tolède (1) ; de là cet usage s'est étendu dans les Gaules, dans les XI[e] et XII[e] siècles.

2. Saint Anselme ne s'exprime pas, il est vrai, expressément en faveur de la conception sans péché de la vierge Marie; mais il attribue à la mère de Dieu une pureté telle qu'il exclut par là toute espèce de souillure par le péché. Car, dit-il (2), il convenait qu'elle eut une pureté telle que Dieu seul fût au-dessus d'elle et qu'elle fût au-dessus de toutes les créatures. Cela était convenable, car elle se trouvait dans un rapport tout à fait particulier avec les trois personnes divines : elle était la fille choisie du Père, la mère du Fils et l'Epouse du Saint-Esprit. Mais si la bienheureuse Vierge devait surpasser en pureté et en beauté les Anges du ciel, il était nécessaire qu'elle demeurât pré-

(1) Du moins Mabillon, dans les notes sur les *Bern. epp. 174*, tient ceci pour vraisemblable, car le même fait est remarqué dans une vie de saint Ildephonse par l'évêque Julien.

(2) *De conceptu virginali*, c. 18 : Nempe decens erat, ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum tanquam se ipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis filius ; et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem eligebat et de qua Spiritus sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille de quo ipse procedebat.

servée de tout souffle du péché dans sa conception, comme dans le reste de sa vie.

En outre, cette pureté spirituelle et cette beauté de la Vierge renferment l'exemption de toute concupiscence désordonnée, et cette exemption suppose aussi celle du péché originel, source de la concupiscence désordonnée (1). Il est vrai que saint Anselme ne tire pas expressément cette conséquence. Il parle, à un autre endroit, de la purification dont a été l'objet la bienheureuse Vierge, par les mérites du Christ, avant qu'elle lui donnât le jour, afin qu'elle fût dignement la mère de Dieu (2) ; dans ce passage saint Anselme suppose expressément que la bienheureuse Vierge Marie, venant d'Adam par voie naturelle, aurait été, par le fait de sa conception par sainte Anne, enveloppée aussi dans le péché d'Adam et aurait été chargée de ce péché (3). D'après cela, il semble que saint Anselme aurait admis ici que la purification aurait eu lieu peu de temps après la conception de Marie. Le saint Docteur, dans le livre *Cur Deus homo*, montre bien en détail que celui qui est né de la Vierge était complètement exempt du péché originel, mais il n'étend pas en même temps cette exemption à la mère de Dieu.

3. Chez d'autres Scolastiques, même chez Pierre Lombard, est montrée la généralité du péche originel pour tous ceux qui viennent d'Adam par voie naturelle, et par conséquent il est tacitement supposé que la bienheureuse Vierge n'en a

(1) *Homil.* 9 : Hujusmodi castello non incongrue Virgo Maria assimilatur, quam virginitas mentis et corporis quasi murus, ita undique vallavit; ut nullus unquam libidini ad eam esset accessus, nec sensus ejus aliqua corrumperentur illecebra.

(2) *Cur Deus homo* II, 17.

(3) *Ib.* c. 16 : Nam licet ipsa hominis ejusdem conceptio sit munda et absque carnalis delectationis peccato, Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta et in peccatis concepit eam mater ejus et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. Boson dit bien ceci dans le dialogue ; mais saint Anselme montre seulement que la bienheureuse Vierge a été purifiée par les mérites du Christ, sans indiquer quand cela a eu lieu.

pas été exempte (1). Mais il n'est pas absolument nécessaire de faire cette supposition. Saint Anselme dit dans un passage que nécessairement le Fils de Dieu aurait été préservé du péché originel, même s'il avait voulu entrer dans l'humanité par la voie ordinaire. Mais au commencement les Scolastiques, même Pierre Lombard, ne font pas d'autres exceptions. De là, pour expliquer la pureté et la virginité spirituelle de Marie, qui lui convenaient comme mère de Dieu, Pierre Lombard admet une purification faite plus tard par le Saint-Esprit, à la suite de laquelle la concupiscence désordonnée aurait été, avec ses racines, arrachée de son âme, ou aurait été tout à fait anéantie en elle (2).

4. Saint Bernard se place au même point de vue, avec cette différence qu'il affirme expressément la sanctification de la sainte Vierge dans le sein de sa mère avant sa naissance, comme l'avait fait Paschase Radbert. A Lyon la fête de la conception immaculée de Marie avait été déjà établie sans l'ordre du pape. Saint Bernard, qui appartenait par sa naissance à ce diocèse, vit là une innovation imprudente et sans fondement, et il blâma les chanoines de Lyon, quoiqu'il fût de toute l'ardeur de son âme dévoué à la gloire de la sainte Vierge. Mais il voulait qu'on s'en tînt aux limites qu'indiquent la doctrine de la révélation et l'Eglise. La nouveauté lui paraissait choquante, car il semblait que par là fût diminué le privilège de l'Homme-Dieu d'être seul conçu sans péché, et que la loi générale du péché originel pour tout les hommes fût ébranlée. Il admet comme communément usitées les fêtes de la naissance et de l'assomption de Marie, mais non celle de sa conception. Le

(1) *Sentt.* 2. dist. 30. n. 9.

(2) *Sentt.* 3. dist. 3. n. 1 : Mariam quoque totam Spiritus sanctus, eam praeveniens, a peccato prorsus purgavit et a fomite peccati etiam liberavit vel fomitem ipsum penitus evacuando (ut quibusdam placet), vel sic debilitando et extenuando, ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus exstiterit..... n. 2 : Quod autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis exstiterit, Augustinus evidenter ostendit, etc.

plaisir charnel désordonné était regardé communément par les théologiens comme le canal du péché originel, et ce plaisir avait été actif et efficace même dans la conception de Marie, si la conception surtout est rapportée au corps et est distinguée de la création et de l'inspiration de l'âme, si, en d'autres termes, il s'agit de la conception active, c'est-à-dire de l'écoulement *seminis*, ou de la formation du corps et non de la conception passive, c'est-à-dire de l'infusion de l'âme raisonnable. Au point de vue du temps sans doute, ces deux faits ont lieu simultanément ; cependant on peut les distinguer dans la pensée, et c'est ce que font quelques théologiens plus modernes. Ainsi s'explique que saint Bernard ne voulut point voir la conception de Marie, principalement dans le premier cas, devenir l'objet d'une fête de l'Eglise, mais la considérât comme souillée par le péché (1). Saint Bernard paraît cependant avoir senti que son opinion et son argumentation pourraient bien ne pas être justes ; car dans ce cas il est disposé à s'en rapporter à l'autorité de l'Eglise romaine et à se soumettre d'avance à son jugement. Il conclut donc : *Quae autem dixi absque praejudicio sane dicta sint sanius sapientis. Romanae praesertim ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc, sicut et cetera, quae ejusmodi sunt, universa reservo : ipsius, si quid aliter sapio, paratus judicio emendare.*

5. Alexandre de Halès dans ses explications sur l'absence de toute faute en Marie invoque l'autorité de saint Augus-

(1) *Ep. 175*, n. 7 : Unde ergo conceptionis sanctitas ? An dicitur sanctificatione praeventa, quatenus jam sancta conciperetur, ac per hoc sanctus fuerit et conceptus, quemadmodum sanctificata jam in utero dicitur, ut sanctus consequeretur et ortus ? Sed non valuit ante sancta esse, quam esse, siquidem non erat antequam conciperetur. An forte inter amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit, ut simul et sanctificata fuerit et concepta ? Nec hoc quidem admittit ratio. Quomodo namque aut sanctitas absque Spiritu sanctificante, aut sancto Spiritui societas cum peccato fuit ? aut certe peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit ? Nisi forte quis dicat de Spiritu sancto eam, et non de viro conceptam fuisse. Sed id hactenus inauditum.

tin, de saint Anselme et de Pierre Lombard, sans tirer de leur doctrine de nouvelles conclusions. Il admet toujours cependant avec Pierre Lombard que Marie a été exempte de toute concupiscence désordonnée déjà avant d'être choisie comme mère de Dieu ; mais il n'indique pas le moment précis où ce privilège lui a été accordé. Il fait remarquer que la pureté de Marie n'a pas été la pureté de Jésus, ni celle de l'état primitif, mais une pureté propre à la mère de Dieu ; de là on peut conclure qu'il n'a pas reconnu à la bienheureuse Vierge Marie le privilège de la pureté absolue dès le premier instant de son existence. Cela paraît ressortir encore de ce que, suivant une autre remarque, l'ignorance de bien des choses peut se concilier avec les autres privilèges de mère de Dieu, car ces privilèges ne se seraient d'abord étendus qu'à l'intégrité et à la pureté corporelles (1). D'ailleurs Alexandre de Halès admit dans la bienheureuse Vierge Marie une telle extinction de la concupiscence, que non seulement Marie fut soustraite à tout danger de péché mortel et même véniel, mais qu'encore elle fut délivrée de toute inclination au péché *(L. c : In beata vero Virgine omnimoda erat exstinctio).*

6. Saint Bonaventure appuie sa doctrine sur celle de saint Bernard et d'Alexandre de Halès. Il traite avec beaucoup de pénétration ce point de controverse, et, tout en établissant la distinction entre la *conceptio activa* et la *conceptio passiva*, dans le sens déjà donné, il se demande si la chair, ou le corps, de la sainte Vierge avait été déjà sanctifiée avant son union avec l'âme raisonnable. L'école thomiste ou dominicaine aurait répondu que le corps avant

(1) *Summa th.* l. 2. qu. 122. membr. 7. a. 7. § 3 : Ad illud, quod dicit Anselmus, dicendum est, quod non intelligitur de puritate quam habuit Christus, nec de puritate innocentiae quam habuit Adam ; sed de puritate quae decuit ipsam in tali statu respectu ejus quod fiendum erat ex ea ; quod ergo ignorantia respectu aliquorum non impediebat quin purissima caro Christo fieret de carne virginis tam purgata.....Ideo ex parte concupiscentiae facta fuit purgatio, ut nullatenus esset principium in ipsa generatione vel conceptione (sc. Christi).

son union avec l'âme n'a pas encore la plénitude de l'être et que, comme matière, il n'a qu'un être incomplet. Mais, l'école franciscaine attribuait à la matière plus de réalité et donnait au corps une *forma corporeitatis*. C'est pourquoi saint Bonaventure répond que le corps de la sainte Vierge, en tant que fruit de la concupiscence charnelle, a été impur, souillé, et nullement sanctifié au moment de la conception. Il reproduit à cet effet les arguments de saint Bernard, à savoir que la sanctification n'est conférée que par l'âme, qu'elle ne peut donc jamais lui être antérieure; qu'elle ne peut être un fruit de l'union et de la concupiscence charnelles; qu'elle doit demeurer, telle que nous l'avons entendue, un privilège exclusif de la conception de Marie.

Le fait de l'extension de plus en plus considérable de la fête de l'immaculée conception de Marie est bien un argument contre l'opinion de saint Bernard. Saint Bonaventure en sent toute la force dans sa discussion au sujet de cette fête. Sans doute, il ne peut avoir une pleine certitude sur la question de savoir si cette fête a été introduite d'après une disposition divine et si elle est conforme à la foi; il pense cependant que la doctrine de l'Apôtre (Rom. 5) et des Pères sur l'universalité du péché originel et l'exception faite de droit en faveur de l'Homme-Dieu, rédempteur de tous les hommes, ne permettent pas de comprendre Marie dans ce privilège de l'immaculée conception. Lors même encore que la fête de la conception deviendrait universelle, cela ne serait pas, d'après saint Bonaventure, une preuve établissant suffisamment l'immaculée conception. L'Eglise en effet pourrait se réjouir de la conception de Marie, quand même elle n'aurait été sanctifiée que plus tard dans le sein de sa mère, et en raison même de cette purification à venir, de même qu'on peut se réjouir de la naissance d'un fils de prince, alors même qu'il a quelque défaut physique ou qu'il est paralysé (1).

(1) *In Sentt.* 3. dist. 3. qu. 1 : Et quoniam dies conceptionis fuit certa, et dies sanctificationis incerta, ut patebit infra, ideo non irrationabiliter

Mais alors on aurait également pu fêter le jour de la conception d'autres saints. La seule chose que saint Bonaventure a à répondre, c'est que les fidèles peuvent bien faire une exception pour Marie et lui témoigner leur vénération particulière en célébrant sa conception par une fête qui lui est exclusive.

Mais on peut lui objecter que l'Eglise ne pourrait célébrer la fête de la conception si la Vierge n'avait pas été réellement conçue sans le péché originel. L'argument dejà cité que Paschase Radbert tire de la fête de la naissance de Marie pour prouver sa sainteté est manifestement plausible, mais ne vaut pas pour sa conception.

Dans la question suivante, le saint docteur de l'Eglise expose les arguments pour ou contre la conception immaculée de Marie. Il penche pour l'opinion, à son sens plus commune, plus raisonnable et plus sûre *(sententia communior, rationabilior et securior)* d'une sanctification de Marie opérée après sa conception dans le sein de sa mère. Cela prouve une fois de plus que même les plus grands docteurs de l'Eglise peuvent se tromper et se méprendre dans la connaissance des propositions de foi qui ne sont pas encore définies par l'Eglise et qui sont seulement discutées dans les écoles. Il regarde la négation de l'immaculée conception comme l'opinion la plus commune ; et cela est vrai, il faut l'avouer, pour les écoles théologiques de France depuis la protestation qu'éleva saint Bernard contre la fête de la conception. Mais que ce soit là l'opi-

solemnitas diei sanctificationis statui potuit in diem conceptionis, nec immerito ; quia quamvis conceptionis diem non oporteat celebrari, pro eo quod non fuit sanctitas in concepto : possunt tamen irreprehensibiliter gaudere sanctae animae pro eo quod tunc inchoatum est. Quis enim audiens Virginem, de qua salus totius mundi processit, conceptam, gratias Deo exsolvere negligat, et omittat exultare in Deo salutari suo, nisi qui erga gloriosam Virginem minus devote afficitur et magis considerat praesentia quam futura, magis etiam considerat boni defectum quam fundamentum. Etenim si filius regis claudus nascatur, qui sit a claudicatione processu temporis liberandus, non est de claudicatione dolendum, sed potius de nativitate gaudendum.

nion générale de l'Eglise, c'est ce que saint Bonaventure n'a pas prouvé. Le seul témoignage qu'il apporte, c'est la constatation de ce fait, que Marie, d'après l'opinion la plus commune, a été soumise aux peines *(poenalitates)* temporelles et que celles-ci ne relèvent pas de sa volonté libre, mais bien d'une faute préalable. Mais Paschase avait déjà réfuté cet argument et affirmé que Marie n'a pas été soumise à la sentence pénale qui atteignit Eve. D'ailleurs la faute peut être enlevée à l'homme et la peine temporelle rester.

Le saint docteur affirme encore que la négation de l'immaculée conception est l'opinion la plus raisonnable *(rationabilior)*, parce que dans l'état primitif la nature et l'état de nature pure *(status naturae purae)* précédaient chronologiquement la grâce sanctifiante. D'ailleurs le corps est souillé par la génération naturelle et entraîne avec lui, dans la souillure et le péché, l'âme qui vient s'unir à lui. On voit ici clairement comment l'explication de la transmission du péché originel a une influence sur la doctrine de l'immaculée conception et comment tombe d'elle-même l'opinion scotiste qui expliquait la transmission du péché originel par une sentence divine atteignant l'unité de l'espèce humaine (1).

Enfin c'est, dit-il, l'opinion la plus sûre *(securior)* parce qu'elle est basée sur l'autorité des Pères et répond mieux à la piété de notre foi *(pietati fidei)* qui attribue exclusivement et par exception à l'Homme-Dieu, sauveur de tous les hommes, l'exemption pleine et entière de tout péché (2).

Au reste, saint Bonaventure croit avec saint Bernard

(1) Voir plus haut § 93.

(2) *L. c.* qu. 2 : Pietati etiam fidei magis concordat, pro eo quod etsi mater habenda sit in reverentia et magna erga ipsam habenda sit devotio, multo major tamen est habenda erga filium, ex eo quod est ei omnis honor et gloria... Huic ergo positioni adhaerentes propter honorem Jesu Christi, qui in nullo praejudicat honori matris, dum filius matrem incomparabiliter excellit, teneamus secundum quod communis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem.

que la sainte Vierge a été ornée de la grâce sanctifiante bientôt après sa conception dans le sein de sa mère, qu'elle a dû, à cause de son élection à la dignité de mère de Dieu et d'épouse du Saint-Esprit, être distinguée par des grâces extraordinaires et, par conséquent, être exemptée de péché. Il fait ressortir en outre que la première sanctification de Marie au sein de sa mère a étouffé en elle la concupiscence désordonnée, au point que Marie n'était plus sollicitée au péché, et que la sanctification produite par l'Incarnation du Fils de Dieu a détruit en elle la concupiscence jusque dans sa racine (1). Et ainsi Marie a été dans l'impossibilité de pécher, comme Notre-Seigneur lui-même (2).

On aurait pu objecter avec raison au saint docteur qu'avec l'immaculée conception, qui au reste convient très bien à la mère de Dieu, on explique beaucoup mieux tous ses autres privilèges et, en particulier, son exemption de toute concupiscence et l'impossibilité où elle était de pécher.

7. Albert le Grand, dans son commentaire sur les livres des Sentences (3), développe absolument les mêmes thèses sur la sanctification de Marie bientôt après sa conception, sur son exemption de toute concupiscence et de tout péché actuel, sur sa seconde et plus parfaite sanctification par

(1) *Ib.* qu. 2. a. 2. qu. 2 : In prima sanctificatione Virgini collata est tanta gratia perfectionis, quae redundaret in ejus sensualitate in tanta redundantia, ut fomitem adeo reprimeret, quod nullum effectum ad incitandum aliquando haberet. In secunda autem sanctificatione, in qua Sp. s. non tantum descendit in mentem, sed etiam in carnem, et de carne operatus est de ea mirabiliter carnem sine macula fabricando, reliquit ipsius carnem immaculatam, exstirpando ex ea et fomitem et omnem concupiscentiam.

(2) *Ib.* a. 2. qu. 3 : Sed cum Sanctum Sanctorum gestavit in utero suo, tunc sanctificata fuit conformiter filio suo, non tantum quantum ad impotentiam ad peccatum, sed etiam quantum ad impossibilitatem labendi in aliquod peccatum.

(3) *In Sentt.* 3. dist. 3. art. 5 : Dicendum quod ante nativitatem ex utero sanctificata fuit ; sed quo die vel qua hora nescire quemquam hominem, nisi per revelationem : nisi quod probabilius est, quod cito post animationem conferatur, quam longe exspectatur.

l'Incarnation du Fils de Dieu. Il en ressort, suivant sa remarque expresse, que les théologiens de l'Université de Paris professaient sur tous ces points la même opinion. Mais il précise la nature de l'impeccabilité de Marie en lui déniant le *non posse peccare* dans sa vie terrestre, pour ne lui attribuer que le *posse non peccare* de l'état primitif (1).

8. Les controverses soulevées plus tard au sujet de la doctrine de saint Thomas n'auraient pas pris une si grande extension, si on ne s'était pas efforcé d'isoler ses explications les unes des autres et si, au contraire, on avait cherché à les interpréter dans leur connexion avec la théologie de cette époque et les lumières qu'elle fournissait. Sur la plupart des points qui ont trait à la sanctification de Marie, il est d'accord avec les théologiens déjà mentionnés ; mais grâce à la clarté et à la pénétration qui lui sont propres, il approfondit chacune de ces questions litigieuses que ses prédécesseurs et ses contemporains avaient à peine effleurées. Saint Thomas n'a pas fait avancer la doctrine de l'immaculée conception, établie d'abord par l'école scotiste, et définie plus tard par l'Eglise. Il a admis seulement les motifs que saint Bernard et saint Bonaventure nous avaient déjà fait connaître. On ne peut donc lui faire aucun reproche à ce sujet. L'infaillibilité dans les définitions de foi n'appartient ni aux théologiens ni aux docteurs de l'Eglise pris en particulier, mais uniquement à l'Eglise et à son chef. La gloire de l'Ange de l'Ecole conserve tout son éclat et il n'a pas besoin des artifices d'une casuistique charlatanesque qui prétendait l'augmenter en tirant de ses paroles un sens conforme à la définition postérieure de l'Eglise, sens auquel il n'avait certainement pas songé. Le saint docteur a traité la question qui nous occupe dans divers écrits et avec une telle pénétration que chacun, au premier aspect, voit sans hésitation ni confusion, le propre sens de ses paroles. La question est traitée dans son commentaire sur les livres

(1) *L. c.* art. 24.

des Sentences (l. 3. dist, 3), dans ses opuscules (l. 2. cap. 231), dans les *Quodlibeta* (l. 6. qu. 5. a. 1.) et dans la Somme héologique (p. 3. qu. 27.).

Saint Thomas admet, comme les autres théologiens, une double sanctification de Marie : la première dans le sein de sa mère bientôt après l'acte qui détermina sa conception, sans pouvoir exactement fixer le moment précis, et la seconde par l'Incarnation du Fils de Dieu. Ces deux santifications ont eu leur achèvement dans l'admission de Marie au ciel, quand elle a été délivrée de toutes les peines temporelles et de tous les maux, et quand elle a été en possession de sa fin suprême.

D'après lui, la première sanctification n'eut pas lieu au moment même où l'âme de Marie fut unie à son corps. Bien plus, au moment de la conception, l'âme raisonnable, qui seule peut être entachée de faute, fut impliquée dans l'héritage du péché, et cette opinion est plus conforme à la foi. On porterait autrement atteinte à la doctrine de l'universalité du péché originel et des privilèges de l'Homme-Dieu, rédempteur unique de tous les hommes (1). Il faut accorder expressément d'abord à l'Homme-Dieu le privilège de n'avoir pas contracté le péché originel dans la conception et à la sainte Vierge, qui en fut souillée, le privilège d'en avoir été purifiée dans le sein de sa mère (2). Ceci ressort de la compa-

(1) *S. th.* 3. qu. 27. a. 2 : Respondeo dicendum quod sanctificatio beatae Virginis non potest intelligi ante ejus animationem, duplici ratione : primo quidem quia sanctificatio de qua loquimur non est nisi emundatio a peccato originali... Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cujus (culpae et gratiae) subjectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis beata Virgo sanctificata non fuit. Secundo, quia cum sola *creatura rationalis* sit *susceptiva culpae*, ante infusionem animae rationalis proles concepta non est culpae obnoxia. Et sic quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum. Hoc autem inconveniens est quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur 1 Tim. 4.

(2) *Ib.* : Ad secundum dicendum quod si numquam anima Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati

raison qu'il établit entre la sanctification de Jérémie et de Jean-Baptiste d'une part, et celle de Marie de l'autre. Les deux premiers furent sanctifiés sans doute dans le sein de leur mère, comme la mère de Dieu (1) ; seulement la sanctification de celle-ci renfermait plus de privilèges que celle de ceux-là ; non pas que Marie ait été sanctifiée au moment précis de sa conception, mais parce que la mesure des grâces qui lui furent accordées pour sa sanctification est beaucoup plus grande. Elle reçut non seulement la puissance d'éviter le péché mortel comme Jérémie et Jean, mais la concupiscence fut si bien enchaînée en Marie qu'elle ne put la porter même à une faute vénielle. La sainte Vierge obtint donc par sa première sanctification au sein de sa mère la grâce d'éviter toute faute, même vénielle (2), tandis que Jérémie et Jean ne furent prémunis que contre le péché mortel.

Pour établir exactement la doctrine de saint Thomas, il faut rapporter son opinion sur la fête de la conception (immaculée) de Marie qui devait être déjà célébrée en beaucoup de lieux. Il pense que l'Eglise romaine, sans avoir positivement approuvé ou introduit cette fête, la tolère cependant, parce que dans cette fête on célèbre par anticipation la sanctification de Marie, sanctification dont on ne peut préciser le moment, et qu'on n'y célèbre pas à proprement parler la conception (3). Il n'est pas douteux, d'après

Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator... Sed beate Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur.

(1) *Compend. theol.* c. 224.

(2) *S. th.* l. c. art. 6 : Ad primum ergo dicendum quod beata Virgo quae fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Joannes Baptista et Jeremias qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi. Cujus signum est quod b. Virgini praestitum est ut de cetero non peccaret nec mortaliter nec venialiter : aliis autem sanctificatis creditur praestitum esse ut de cetero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente.

(3) *Ib.* a. 2 : Ad tertium dicendum quod licet romana ecclesia conceptionem b. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum

le saint docteur, que la sainte Vierge ne fut pas sanctifiée au moment de l'infusion de l'âme dans le corps (1). Les preuves qu'il apporte contre l'immaculée conception ne sont pas solides ; en effet, l'immaculée conception ne porte aucune atteinte au privilège de l'Homme-Dieu, si c'est par le mérite du Fils que la mère a été exempte du péché originel : fille d'Eve, elle aurait dû en être entachée ; elle en a été préservée par une grâce particulière du Saint-Esprit. Saint Thomas ne s'est pas élevé jusqu'à ces considérations.

Il donne des explications plus précises sur la seconde sanctification de Marie, celle qui se ferait au moment de l'Incarnation, et sur sa conséquence, l'exemption de toute faute. La concupiscence désordonnée, que la première sanctification aurait seulement rendue impuissante à porter Marie au péché, est absolument détruite en son principe, même dans le corps et dans l'âme de Marie au moment de la seconde sanctification. Dès lors, Marie atteignit la justice originelle *(just. originalis)*, ce qui l'éleva encore au-dessus d'Adam. Dans ses explications sur cette impeccabilité de Marie, le saint docteur se demande si c'est un *non posse peccare* comme dans l'Homme-Dieu. La réponse à cette question n'est pas aussi précise que celle qu'il donne sur l'anéantissement de la concupiscence (2) ; mais ce qu'il dit fournit cependant un résultat assez certain. La

ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc quod festum conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta ; sed quia quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam conceptionis in die conceptionis ipsius. Cf. *In sentt.* 3. dist. 3. qu. 1. a. 1.

(1) *In Sentt.* 3. dist. 3. qu. 1. a. 1 : Ad secundam quaestionem dicendum quod sanctificatio beatae Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat, sed nec etiam *in ipso instanti infusionis*, ut sc. per gratiam tunc sibi infusam consecraretur, nec culpam originalem incurreret.

(2) *In Sentt. l. c.* art. 2 : Unde relinquitur, ut alii dicunt, quod fomes per essentiam post primam sanctificationem remanserit ; sed impeditus est per gratiam sanctificantem ne in peccatum inclinaret, aut a bono retraheret : contigit enim habitum aliquando ligari ne in actum exire

première sanctification acquit à la sainte Vierge l'exemption de toute faute, privilège qu'avait eu aussi Adam dans le paradis terrestre et qui laissait encore à la volonté libre le pouvoir de pécher, tandis que la seconde sanctification éteignit en Marie toute concupiscence et en même temps la confirma tellement dans le bien que la possibilité de pécher lui fut enlevée, quoique les peines temporelles, la mort et les maux de toute espèce lui restassent encore et ne dussent être enlevés qu'à son entrée dans le ciel (1). D'ailleurs la vision de Dieu et l'obtention de la fin suprême lui ont donné encore une confirmation dans le bien plus inébranlable que celle que lui avait déjà donnée la seconde sanctification. Dans sa Somme théologique, saint Thomas établit des degrés dans l'impeccabilité de Marie : par la première sanctification, Marie obtint déjà la mesure nécessaire de grâces pour éviter toute faute mortelle ou vénielle et être mise par la Providence à l'abri de tout danger de péché ; la seconde sanctification délivra complètement Marie de la concupiscence et lui obtint la grâce d'être confirmée dans le bien ; enfin son entrée dans le ciel parfit cette confirmation (2) et la délivra de toutes les suites du péché.

La tentative faite par de nombreux théologiens (3) de

possit, sicut scientia per ebrietatem... in secunda vero sanctificatione essentialiter fomes ille subtractus est.

(1) *Ib.* a. 2 : In prima sanctificatione gratia collata fuit, ad bonum efficaciter liberum arbitrium inclinans, quamvis non esset sufficiens ad tollendum flexibilitatem liberi arbitrii in malum : quam etiam homo in primo statu habuit. In secunda vero sanctificatione gratia superaddita fuit, quae ita potentiam liberi arbitrii impleret, ut in contrarium flecti non posset, non quidem tollendo naturam libero arbitrio, sed defectum, sicut materia caeli ex eo, quod subsistit formae, qua omnem privationem ab ea excludit, non est in potentia ad corruptionem, sed in tertia exaltatione ejus per gratiam perfectam in gloriam transeuntem, fini conjuncta est, ex quo perfecta immobilitas causatur.

(2) P. 3. qu. 27 a. 5 : In Conceptione autem Filii Dei *consummata* est ejus gratia *confirmans* eam in bono ; in sui vero glorificatione consummata est ejus gratia *perficiens* eam in fruitione omnis boni.

(3) Dernièrement par MARGOTT dans « *die Mariologie des hl. Thomas von Aquin* » (page 67-95, Fribourg 1878).

mettre la doctrine de saint Thomas en parfait accord avec la doctrine définie plus tard par l'Eglise, s'appuie surtout sur le témoignage que le saint docteur emprunte à saint Anselme au sujet de la pureté de la sainte Vierge (v. pl. haut) ou bien sur les expressions semblables du saint docteur lui-même, prises isolément. Il en ressort, d'une manière indirecte et générale, une preuve en faveur de l'immaculée conception : ce dogme y est, en effet, inclus, comme il l'a toujours été dans la révélation et dans la doctrine de l'Eglise.

Mais il s'agit de savoir si saint Thomas donne là-dessus sa propre opinion ou bien si, demeurant dans celle des théologiens d'alors, il n'a pas eu pour son compte une opinion opposée. Cette dernière hypothèse ne fait pas de doute à s'en rapporter à ses expressions entendues dans leur vrai sens et comparées à celles de ses contemporains et de ses devanciers. Et encore moins ne peut-on pas tirer une preuve de formules isolées qui ont été évidemment introduites plus tard dans le texte par des copistes, comme c'est le cas dans l'*Expos. in Salut. Angel.* dans l'*Expos. in Gal.* c. 3. *lect.* 6. et dans l'*Expos. ad Rom.* c. 5. *lect.* 3.

§ 95

Doctrine de Duns Scot, des Scolastiques venus après lui et de l'Eglise sur l'immaculée conception de Marie (*suite*).

A. La théologie suivit depuis Duns Scot une direction nouvelle dans la manière d'expliquer la conception immaculée de Marie. Non seulement Duns Scot fit accepter dans l'école franciscaine ou scotiste une foi générale à ce dogme ; non seulement il détermina son Ordre à se glorifier de cette croyance, mais encore il suscita comme une révolution dans les autres écoles en réalisant l'accord de la théologie, de la coutume de l'Eglise et du *sensus fidelium*, tel qu'il se manifestait dans l'acceptation, de plus en plus répandue, de la fête de l'immaculée conception. Saint Bonaventure, dans sa dis-

cussion sur les opinions opposées à l'immaculée conception de Marie, avait bien admis la possibilité (*potuit*) de cette conception immaculée, mais il s'était prononcé contre sa convenance (*decuit*), tandis que Duns Scot voulut en défendre et la possibilité et la convenance. Il présenta avec une grande clarté les preuves à l'appui de son opinion dans son commentaire d'Oxford sur les Sentences, dans ses disputes publiques et dans les *Reportata* (l. 3. dist. 3. qu. 1) de Paris.

Il rattache la possibilité à trois chefs principaux : premièrement, la sainte Vierge a pu n'être jamais entachée du péché originel ; deuxièmement, elle a pu n'en être souillée qu'un seul moment et en être purifiée aussitôt ; enfin elle a pu recevoir la grâce sanctifiante quelque temps après. La première possibilité est seule convenable ; et c'est cette convenance que Duns Scot cherche à démontrer en se plaçant à différents points de vue.

1. Loin de nier la nécessité de la rédemption pour tous les hommes ou d'enlever au Sauveur le privilège exclusif d'une élévation au-dessus de toute créature, l'immaculée conception de Marie couvre la miséricorde du Sauveur d'un éclat particulier, puisque celle-ci a délivré ou même préservé de toute faute un membre du genre humain. La sainte Vierge, cet être humain ainsi privilégié, pouvait d'autant mieux rester exempte de la dette du péché originel, que cette dette ne venait pas d'une faute personnelle d'où elle aurait nécessairement découlé, mais seulement d'une faute étrangère, celle d'Adam (1).

2. La puissance du Rédempteur et l'efficacité de la rédemption se manifestent d'autant mieux, avec un éclat d'au-

(1) *In Sentt.* 3. dist. 3. qu. 1 : Sed si ille mediator posset ita perfecte placare regem, ut praeveniret respectu alicujus filii irae, ne ei offenderetur, hoc magis esset quam si rex offensam habitam contra talem remitteret, sed hoc non est impossibile, cum haec offensa non est ex culpa propria, sed ex alia contracta.

tant plus grand, qu'elles ne rouvrent pas seulement à tous les hommes les portes du ciel, mais qu'en outre elles préservent au moins un membre de l'espèce humaine de la colère et de l'inimitié de Dieu, mal plus considérable que la perte de la vision béatifique. Cette vision, en effet, ou la possession du ciel n'aurait pas été donnée à l'homme, s'il n'avait reçu qu'une fin purement naturelle.

L'inimitié de Dieu est un mal bien plus grand que la perte du ciel ; car elle est la cause de la perte du ciel. Elle a pour effet de séparer de Dieu, souverain bien, et n'aurait jamais pu être le fait de Dieu seul. Et ainsi la puissance de la rédemption se montre en toute évidence en ce qu'elle se manifeste même dans la préservation de toute faute.

3. Il convenait bien que cette grâce particulière fût accordée à la mère de Dieu et que cette exception fût faite en sa faveur, afin que l'amour formât les liens les plus intimes de son union avec son Fils. La réciprocité de l'affection croît en raison directe des bienfaits reçus ; à des bienfaits plus grands correspondra donc un plus ardent amour. Or, le rédempteur ne pouvait réserver à Marie une plus grande grâce que celle par laquelle elle a été exempte de toute souillure du péché ; ce qui élevait la bienheureuse Marie au-dessus de tous les hommes (1).

4. Le grand nombre des rachetés doit combler les vides faits au ciel par la prévarication des Anges. Une place serait encore restée libre, si aucun membre de l'espèce humaine préservé de toute atteinte du péché n'avait représenté au ciel la pureté angélique elle-même. Cette place que devaient occuper les Anges déchus dans le royaume des élus et qu'ils perdirent fut, dès l'origine, réservée aux hommes. Le démon empêcha Adam et Eve d'y atteindre ; cette place est échue à la seconde Eve représentant dans une pureté angélique l'exemption de toute tâche. Le démon, en séduisant Adam et Eve, avait contrarié les plans et les

(1) *Ib.*

vues de Dieu. Les enfants des hommes, en effet, devaient, d'après l'ordre divin, combler les vides faits dans la cour céleste par la rébellion des Anges. Le second Adam et la seconde Eve rétablirent le plan divin en surpassant les Anges en pureté et en grâce.

Après ces considérations, les arguments de saint Thomas contre la convenance de l'immaculée conception de Marie restent sans portée. En effet le Christ est et demeure le rédempteur de tous les hommes et il a accordé à sa mère la grâce la plus sublime et la plus parfaite de sa rédemption. Et quoique la sainte Vierge ait été conçue selon le mode naturel et sous l'influence de la concupiscence charnelle, il ne s'ensuit pas que la souillure de la chair ait entraîné nécessairement le péché. La concupiscence désordonnée persiste encore dans les baptisés, sans qu'il y ait péché (1). On a bien dit que Marie a été soumise aux peines temporelles du péché originel, particulièrement à la mort, et que pour ce motif elle a dû être redevable au moins quelque temps de la dette du péché. Mais n'est-il pas vrai que les peines temporelles restent très souvent même après la rémission de la dette, sinon comme vindicatives au moins comme médicinales ? C'est pourquoi Duns Scot conclut : « Si auctoritati ecclesiae vel auctoritati scripturae non repugnat, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariae, videlicet quod non sit in originali concepta ».

B. L'intervention de Duns Scot en faveur de l'immaculée conception de Marie fit changer d'opinion l'Université de Paris et fut pour beaucoup dans l'extension et l'approbation générale de la fête relative à ce dogme. L'ordre des Franciscains se fit aussitôt un point d'honneur de défendre la gloire de la mère de Dieu. Dans un chapitre général

(1) *L. c.* Tamen infectio carnis manens post baptismum, non est necessaria causa quare maneat peccatum originale in anima : sed ipsa manente peccatum originale deletur per gratiam collatam.

tenu à Pise en 1263, on avait déjà décidé que l'ordre des Franciscains célébrerait, avec grande solennité dans toutes ses églises, la fête de l'immaculée conception (1). Cet enthousiasme devint communicatif. Les Bénédictins, les Cisterciens, les Carmes et les Augustins adoptèrent la doctrine franciscaine et célébrèrent l'immaculée conception avec un éclat semblable. Cette fête fut même introduite à Rome sous Nicolas III et à Avignon sous Clément V.

Seuls les Dominicains gardèrent l'opinion que saint Thomas avait défendue dans ses écrits. Un membre de cet ordre, Jean de Montesa, dans ses quatre thèses de doctorat en théologie soutenues à Paris, qualifia de contraire à la foi l'opinion qui tenait pour immaculée la conception de Marie (2). La faculté de théologie de Paris censura ces thèses et demanda depuis lors à tous ses candidats de promettre par serment de défendre partout la doctrine de l'immaculée conception. Cette censure de la faculté de théologie fut approuvée par Urbain VI aussi bien que par Clément VII.

Les discussions entre Franciscains et Dominicains ne cessèrent pas pour cela; elles se continuèrent pendant tout le XIV[e] siècle. Au concile de Bâle, on soutint plusieurs disputes sur ce sujet. Jean de Monténégro de l'Ordre des Dominicains était pour la négative, tandis que Jean de Ségovie se posait comme défenseur de la saine doctrine. Le concile, déjà devenu schismatique, publia, dans sa 36[e] session en 1439, un décret dans lequel il déclara que la doctrine de l'immaculée conception est conforme à la croyance de l'Eglise, à la foi catholique, à la droite raison et aux saintes Ecritures, et qu'à l'avenir personne ne devait plus enseigner

(1) Wadding, *Annales Minorum ad* a. 1263.

(2) *Thes.* 10 : Non omnem hominem praeter Christum contraxisse ab Adam peccatum originale est expresse contra fidem. 11 : Beatam Mariam Virginem et Dei Genitricem non contraxisse peccatum originale est expresse contra fidem.

le contraire. On stipula en même temps que la célébration de la fête de l'immaculée conception s'imposait comme un devoir à toutes les églises, à tous les cloîtres et à tous les couvents (1).

Les discussions ne s'arrêtèrent pas là ; car on n'attribuait aucune autorité au concile de Bâle, depuis qu'il s'était séparé du pape Eugène IV. La lutte fut encore vive en Italie. Alors le pape Sixte IV publia trois constitutions successives, la dernière (*Grave nimis* dans les *Extrav. comm.* l. 3. tit. 12. c. 2) en 1483. Il y affirmait l'usage général de l'Eglise romaine, approuvait les indults au sujet de l'office et de la messe de l'immaculée conception et il défendait sous peine d'excommunication aux divers controversistes de se traiter mutuellement d'hérétiques.

Ces constitutions pontificales portèrent le coup de mort à l'opinion hostile à la doctrine de l'immaculée conception, quoiqu'elles ne définissent pas encore formellement l'immaculée conception comme un dogme. Le chef de l'Eglise donnait évidemment la préférence à l'opinion favorable à cette doctrine. Le concile de Trente fit de même, et lorsque dans la cinquième session les Pères du concile portèrent un décret sur l'universalité du péché originel, ils ajoutèrent

(1) Cf. Harduin, *Acta Conc.* tom. 8, 1266 : Nos diligenter inspectis auctoritatibus et rationibus, quae jam a pluribus annis in publicis relationibus ex parte utriusque doctrinae coram hac sancta Synodo allegata sunt, aliisque etiam plurimis super hac re visis, et matura consideratione pensatis, doctrinam illam disserentem gloriosam Virginem Dei Genitricem Mariam praeveniente et operante divini Numinis gratia singulari nunquam actualiter subjacuisse originali peccato ; sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam ; tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi et sacrae Scripturae, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam definimus et declaramus, nullique de cetero licitum esse in contrarium praedicare seu docere. Renovantes praeterea institutionem de celebranda sancta ejus conceptione, quae tam per romanam, quam per alias ecclesias sexto idus decembris antiqua et laudabili consuetudine celebratur ; statuimus et ordinamus eandem celebritatem praefata die in omnibus ecclesiis, monasteriis et conventibus christianae religionis, sub nomine conceptionis festivis laudibus colendam esse.

qu'ils n'entendaient pas porter atteinte à la doctrine du privilège de la sainte Vierge, et ils renouvelèrent les constitutions de Sixte IV et les peines qu'elles renfermaient.

C. Les théologiens du XVe siècle se prononcèrent en grande partie en faveur de l'immaculée conception, ainsi que nous l'avons déjà dit, même les plus remarquables d'entre eux, qui avaient adopté, à cette exception près, les opinions de l'école thomiste. Capréolus (1) cependant maintint l'opinion négative de saint Thomas, tandis que Denys le Chartreux († 1471), thomiste sur la plupart des questions, se range avec la majorité des théologiens de son siècle sur la question de l'immaculée conception de Marie et s'exprime avec autant de justesse que d'éclat sur ce point controversé (2) : Horremus enim mulierem, quae caput serpentis erat contritura, quandoque ab eo contritam, atque diaboli filiam fuisse matrem Domini fateri. Insuper et dominam angelorum servam fuisse peccati atque amantissimam Dei Patris filiam quandoque fuisse filiam irae... Nec alicui hoc mirum videatur, cum piissimus filius nihil omisisse credendus est, quod ad optimae matris suae honorem spectabat, sicut ipse nobis jusserat honorare parentes. Contulit ergo matri suae quidquid potuit ac decuit... et ideo eam praeservavit.

(1) *In Sentt.* 3. dist. 3. qu. 1.
(2) *In Sentt.* 3. dist. 3, qu. 1.

CHAPITRE IV.

Doctrine de la grace et de la prédestination

§ 96

Discussions sur la prédestination au IX siècle. Gottescalk, ses erreurs et décrets du concile de Kiersy (853).

Lorsque, après leur invasion en Gaule et en Espagne, les peuplades germaniques furent entrées dans le sein de l'Eglise, au cours des VIIe et VIIIe siècles, leurs évêques et leurs théologiens ne tardèrent pas à lutter, eux aussi, pour sauvegarder la pureté de la foi. La principale source où ils allèrent puiser la théologie, c'étaient les ouvrages de saint Augustin; ceux-ci se prêtaient d'autant mieux à cet usage, qu'ils contenaient tout ce que les Pères avaient formulé sur la théologie elle-même. Déjà, de son vivant, saint Augustin avait suscité, par sa doctrine sur la prédestination, diverses discussions, particulièrement celles des semi-pélagiens, qui durèrent en Gaule jusqu'au VIe siècle; ces discussions se continuèrent même plus vives et plus nombreuses jusqu'au IXe siècle.

Gottescalk, fils de Benno, gentilhomme saxon, fit ses premières études à Fulda, dans l'école monastique de Rhaban Maur, disciple d'Alcuin. Il alla ensuite à Orbais, dans le diocèse de Soissons. L'étude des œuvres de saint Augustin le fit tomber dans des erreurs sur la prédestination. Il fit un premier voyage en Italie, où il manifesta ses erreurs chez Noting, évêque nommé de Vérone. Celui-ci en avertit Rhaban Maur, alors archevêque de Mayence, qui demanda compte à Gottescalk de ses opinions, devant un

concile tenu dans sa ville archiépiscopale en 848. Gottescalk y présenta une profession de foi dans laquelle il persista à enseigner

1. La double prédestination dans le sens même que ses adversaires lui reprochaient : Dieu prédestine quelques hommes à la damnation de la même façon qu'il en prédestine d'autres au bonheur éternel (1).

2. Au sujet du libre arbitre, Rhaban Maur en particulier l'accusait dans sa lettre (2) à Hincmar, archevêque de Reims, d'avoir enseigné que les réprouvés ne peuvent que pécher (3).

3. D'après Gottescalk, la volonté de Dieu de sauver tous les hommes ne peut s'étendre qu'aux prédestinés et

4. Le Christ n'est mort que pour les prédestinés (4).

Pour la seconde proposition attribuée à Gottescalk, nous n'avons aucun témoignage précis sorti de sa bouche, nous n'avons que les accusations de ses adversaires. Amolo, archevêque de Lyon, l'accuse dans une lettre qu'il lui écrivit, d'avoir soutenu d'autres propositions sur la prédesti-

(1) Cette profession de foi se trouve dans Hincmar, *de praed.* c. 5. (Migne, 125, 89) : Ego Gottschalcus credo et confiteor, profiteor et testificor ex Deo Patre per Deum Filium, in Deo Spiritu s. et affirmo atque approbo coram Deo et sanctis ejus, quod *gemina* est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem, quia *sicut* Deus incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, *similiter omnino* omnes reprobos, qui in die judicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis Deus per justum judicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam.

(2) Vide Migne, T. 112, 1519. — (3) Cf. Hincmar, *de praed.* p. 20.

(4) Hincmar, *de praed.* p. 211, cite les paroles de Gottescalk dans sa lettre a Rhaban : Illos omnes impios et peccatores, quos proprio fuso sanguine Filius Dei redimere venit, hos omnipotentis Dei bonitas ad vitam praedestinatos irretractabiliter salvari tantummodo velit : et rursum illos omnes impios et peccatores, pro quibus idem Filius Dei nec corpus assumpsit nec orationem ne dico sanguinem fudit, neque pro eis ullo modo crucifixus fuit, quippe quos pessimos futuros esse praescivit, quosque justissime in aeterna praecipitandos tormenta praefinivit, ipsos omnino perpetim salvari penitus nolit. Cf. ib. 226 305.

nation, à savoir que les réprouvés n'étaient jamais membres de l'Eglise ; qu'ils recevaient inutilement les sacrements ; qu'ils ne pouvaient jamais se convertir, parce qu'ils étaient irrévocablement destinés à l'enfer, tandis que ceux qui avaient été une fois justifiés ne pouvaient plus se perdre (1).

Il est très difficile, avec le petit nombre de témoignages qui nous restent, d'établir avec certitude si Gottescalk s'expliqua très clairement sur le sens de chacune de ces propositions. Certaines de ces propositions furent même dans la suite acceptées par quelques théologiens, mais dans un sens limité : nous en aurons bientôt la preuve. Gottescalk fut cependant condamné par le synode de Mayence et renvoyé avec une lettre synodale à Hincmar, archevêque de Reims, parce qu'il dépendait du monastère Orbais, dans le diocèse de Soissons, où il avait d'abord habité. Hincmar le retint auprès de lui et réunit un synode à Kiersy, en 849, où les évêques condamnèrent à nouveau les erreurs de Gottescalk. Ils le frappèrent lui-même des peines canoniques et ordonnèrent de brûler son livre, tandis que de leur côté les abbés de l'Ordre des Bénédictins le condamnèrent à la flagellation.

Hincmar écrivit alors plusieurs lettres. Dans l'une, il fit un rapport sur le concile à Amolo, archevêque de Lyon, en 852 ; dans une autre, il chercha à déterminer Erigène, résidant à cette époque à la cour du roi de France, à combattre les erreurs de Gottescalk : ce fut l'occasion des cinq livres *De praedestinatione* de Scot Erigène. Mais, les erreurs de ce dernier firent prendre à la lutte des proportions encore plus considérables. Plusieurs évêques trouvèrent injustes les procédés employés à l'égard de Gottescalk (2) ; ils ne furent pas plus satisfaits par les propositions de ses adversaires, sans vouloir défendre cependant les thèses erronées de

(1) Cf. *Bibl. Max.* 14 333.
(2) Cf. *Bibl. Max.* 15, 679.

Gotteschalk sur la prédestination. D'un côté, parmi les adversaires les plus résolus de Gottescalk se trouvaient Rhaban Maur, Hincmar, Pardoul ; de l'autre côté saint Prudence de Troyes, saint Rémi, successeur d'Amolo et archevêque de Lyon, Ratramne, Loup de Ferrières et d'autres.

Avant de mettre en scène ces théologiens avec leurs opinions sur ces points litigieux, il nous semble nécessaire d'indiquer au préalable les quatre thèses fondamentales, sur lesquelles roule toute la discussion et qui furent avancées contre Gottescalk par Hincmar et par le synode de Kiersy (853). Il est d'autant plus nécessaire d'en préciser le contenu qu'elles nous révèlent en même temps le résultat de toute la controverse : Quod una tantum sit praedestinatio Dei ; quod liberum hominis arbitrium per gratiam sanetur ; quod Deus omnes homines velit salvos fieri ; quod Christus pro omnibus hominibus passus sit (1).

§ 97

Diverses opinions des théologiens francs sur la prédestination et sur les chapitres du concile de Kiersy (*suite*).

La prédestination constitue l'un des mystères les plus impénétrables du christianisme ; aussi bien n'est-il pas surprenant que les théologiens francs, essayant pour la première fois leur science théologique, aient émis à ce sujet des opinions très diverses, tout en restant dans les limites de l'orthodoxie. Un parti, dont nous avons nommé les porte-parole dans le paragraphe précédent, tenait pour injuste la conduite aggressive d'Hincmar contre Gottescalk et entendait ce dogme dans un sens, ou mieux dans des termes qui ne s'écartaient guère des formules de Gottescalk. Cette école admettait :

1. La double prédestination (*gemina praedestinatio*) : une au bonheur éternel et une prédestination des méchants à

(1) Héfélé, *Conc.-Gesch.* 4, 178 les rapporte intégralement.

la damnation éternelle. Ratramne dans ses deux livres *De praedestinatione* démontre cette double prédestination par l'omniscience de Dieu et par ses décrets déterminant de toute éternité ce qu'il fera dans tout temps. Tout ce que Dieu fera pour la sanctification et le bonheur des bons, et tout ce qu'il fera aussi pour la punition des méchants, il a décidé de le faire de toute éternité (1). En d'autres termes, il y a une prédestination à la béatitude et une prédestination à la damnation, par conséquent une double prédestination (2), mais avec cette différence que la première renferme une prédestination à la grâce, tandis que la seconde ne renferme pas une prédestination au péché (3). En ce sens et avec cette restriction, on peut vraiment admettre une double prédestination. La sainte Ecriture ne considère-t-elle pas en maints passages, les peines dues au péché comme suspendues sur la tête des hommes, et n'est-ce pas là le décret préalable et éternel ? Objecterait-on que la punition étant une privation et portant quelque chose de mauvais ne vient pas de Dieu, mais est produite par la créature, il serait facile de répondre : la créature est bien la *causa demeritoria*, mais non pas la *causa efficiens* de la punition ; la créature mérite la punition par la faute, mais la soustraction ou la privation d'un bien par la punition émane de Dieu, cause efficiente, et est pour ainsi dire un bien, puisqu'elle procure un autre bien, la manifestation de la justice de Dieu et sa glorification. Contrairement à cette doctrine, Hincmar voulait bien admettre, à côté de la prédestination au ciel, une

(1) Cf. Ratramnus, *de praed.* I. (*Bibl. Max.* 15, 448) : Sicut enim novit opera singulorum, id est, electorum et reproborum : sic quoque nec numerum eorum ignorat. Quapropter is qui singulorum actus intuetur, qui finem aspicit universorum, qui novit quid singulis retribuat, jam apud se praedestinatum habet, quid ex eis sit acturus, et qui in fine gloria regni donentur vel qui poenarum supplicio feriantur.

(2) *Ib.* II. p. 354.

(3) *Ib.* p. 455 : Hac sententia ostendit venerabilis Augustinus malo propter iniquitatem superbiae damnationi praedestinatos, non autem ad peccatum quoniam peccatum non est a Deo. Neque enim auctor mali est Deus, poenae vero redditio ex Deo est.

prédestination de la peine aux méchants, mais non pas une prédestination des méchants aux peines éternelles de l'enfer. La prédestination de la peine au méchants est trop clairement exprimée dans la sainte Ecriture (Math. 25,41), lorsque Notre-Seigneur parle du feu éternel de l'enfer qui a été préparé pour le démon et pour ses anges. — Quant à la prédestination des méchants aux peines de l'enfer, il se refusait à l'admettre, en appuyant cette distinction sans objet sur le traité de l'*Hypomnesticon* de saint Augustin ; or celui-ci est apocryphe (1). Ratramne reste d'avis qu'il faut repousser comme inutiles et absurdes ces distinctions subtiles et purement nominales (2).

La pensée d'Hincmar était sans doute que Dieu a bien préparé, de toute éternité, le lieu de la damnation et les peines pour les réprouvés, mais qu'il ne peut manifester de haine pour les personnes, ni par conséquent pour les pécheurs et que sa conduite à leur égard est tout au plus négative, parce qu'il est l'amour même. Dieu a prévu la faute d'Adam comme une faute qui devait faire de toute l'espèce humaine une « massa damnationis ». Mais ce mal vient réellement d'Adam, Dieu n'a fait que le permettre, de même qu'il se contente de laisser dans cette masse de damnation ceux qui doivent se perdre. Hincmar pensait donc qu'il fallait s'arrêter à une réprobation purement négative et niait la prédestination des méchants à la damnation (3), au

(1) Rhaban Maur avait également reconnu la prédestination du châtiment dans son Ep. V. ad Notingum (Migne, T. 112, 1549) : Tenenda est igitur inconcusse hujus disputationis regula, quae testimoniis claret Scripturarum, peccatores in malis propriis, antequam essent in mundo, praedestinatos ; poenam autem eis esse praedestinatam secundum quod praesciti sunt.

(2) *Ib.* p. 457 : Unde qui volunt dicere quod poena praedestinata sit injustis, non injusti praedestinati sunt ad poenam, viderint qualiter hujus auctoris (Fulgentii) dicta intelligant : cui enim paratur poena, is nimirum praeparatur ad poenam. Cette distinction est également condamnée dans le livre de saint Rémi, *De tribus epistolis, Bibl. Max.* 15, p. 682.

(3) Hincmar s'adressant à l'église de Lyon. (*Bibl. Max.* 15, 681) : Neminem praedestinavit ad interitum vel ignem aeternum ; sed ex massa pec-

moyen d'une argumentation, du reste insoutenable. La réprobation des méchants renferme en elle-même une action positive et une manifestation de Dieu et de sa justice, par conséquent, de toute éternité. Dieu a aussi bien prédestiné les méchants aux peines que les peines aux méchants (1). La réprobation de l'espèce humaine à cause de la faute d'Adam n'est donc pas purement négative, elle est une manifestation positive de la justice de Dieu (2).

Il y avait évidemment un malentendu dans le reproche que Rhaban Maur faisait, non seulement à Gottescalk, mais encore à saint Prudence, le défenseur d'Erigène, d'enseigner que, puisqu'il y avait une prédestination à la réprobation, Dieu (3) nécessitait les hommes au péché. Saint Prudence et saint Rémi (4) l'auteur du livre « des trois lettres » repoussent l'accusation comme injuste.

cati quosdam sicut praescivit, praedestinavit, id est, gratia praeparavit ad vitam..... Quosdam autem, sicut praescivit, non ad mortem neque ad ignem praedestinavit, sed in massa peccati et perditionis juste *deseruit*.... (Pag. 682) : Qua de re refugiunt dicere qui sanum videntur sapere, quosdam praedestinatos a Deo esse ad interitum, sed tantummodo praescitos.

(1) On lit dans la réponse de saint Rémi ou de l'église de Lyon à la lettre de Hincmar. *L. c.* : Numquid non est vera (praedestinatio), quae nisi decerneret tam justum opus Dei in aeternitate, nunquam impleri posset in tempore ?

(2) Saint Rémi en apporte les preuves dans son écrit : Absolutio cujusdam quaestionis (*Bibl. Max.* 15, 693 sqq).

(3) Rhaban Maur dans sa lettre à Hincmar (MIGNE 112, 1519), excuse en ces termes saint Prudence : Sed quando dicit quod Deus sicut electos praedestinatione sua ad praemium aeternum perducit ; ita praedestinatione sua cogat peccatores in interitum ire, hoc mihi videtur in congregatione testimoniorum suorum facere velle, ut credamus et confiteamur, juxta traditionem Gottescalci geminam esse praedestinationem. »

(4) *Bibl. Max.* 15. *L. c.* cap. 3 : Mala vero opera ejusdem creaturae, quia ipsius tantummodo sunt, et ejus vitio, non ex Dei voluntate vel operatione procedunt, praescita a Deo dici possunt, praedestinata non possunt.... Quinta regula est divinae praescientiae et praedestinationis quod omnipotens Deus eadem praescientia et praedestinatione sua ita quosdam malos in sua iniquitate et impietate et praescierit perseveraturos et ob hoc juste praedestinaverit perituros, et ex ipsa certa praescientia et justa praedestinatione sua nulli necessitatem imposuerit, ut malus esset et aliud esse non posset.

Ils n'avaient jamais, en effet, enseigné une prédestination au péché, encore moins une nécessité de pécher. La certitude de la prescience divine et, partant, de la prédestination ne saurait être contestée ; mais il ne découle de là aucune nécessité antécédente ou aucune suppression de la liberté morale. Dieu a prévu infailliblement la damnation des méchants comme étant leur juste châtiment, parce qu'il a prévu les actions libres des méchants (1).

Autant donc la *gemina praedestinatio* au sens de Gottescalk est à rejeter, autant elle pouvait être soutenue au sens indiqué par les adversaires mentionnés d'Hincmar. L'expression de *gemina praedestinatio* avait été employée d'abord par Isidore de Séville, elle ne contient en soi rien d'erroné ; elle s'accorde plutôt avec les termes de la sainte Ecriture et de plusieurs Pères notamment de saint Augustin ; et c'est seulement plus tard qu'on l'a évitée dans les écoles de théologie, parce qu'il y a des différences entre la *praedestinatio ad vitam* et la *praedestinatio ad interitum* qui pouvaient être facilement négligées, et qui étaient en réalité confondues par Gottescalk. On nomme donc plus ordinairement et plus justement la prédestination à la damnation éternelle *reprobatio*, particulièrement parce que saint Augustin, dans ses derniers écrits, réserve la prédestination pour les bienheureux.

D'après ce qui vient d'être dit, nous comprenons la différence entre les canons des conciles de Kiersy (853), qui furent rédigés sous la direction d'Hincmar, et ceux de Valence (855), où fut représenté le parti opposé. Le premier dit, dans le premier canon, que Dieu n'a point prédestiné les méchants à leur perte, mais a seulement préparé leur châtiment et qu'il n'y a donc qu'une prédestination et non deux (2).

(1) *Ib.* cap. 6 : Non quia non possunt homines de malo ad bonum commutari et de malis et pravis boni ac recti fieri, sed quia in melius mutari noluerunt.

(2) Cf. Denzinger *Enchir.* 4. p. 123 Cap. 1 : Ceteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut

L'autre dit dans le troisième canon. « Nous reconnaissons une prédestination des élus à la vie et une prédestination des méchants à la mort... et de plus que Dieu a bien prévu dans les méchants leur malice, parce qu'elle est leur fait, mais qu'il ne l'a point prédestinée, parce qu'elle ne vient pas de lui ; que Dieu a bien prévu le châtiment qui suit les mauvaises actions, parce qu'il sait tout et qu'il l'a aussi prédestiné, parce qu'il est juste (1).

2 Un autre point de controverse fut soulevé par les paroles de l'Apôtre, I Tim. 2. 4 : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Saint Augustin ordinairement n'est pas complètement juste pour cet amour de Dieu envers tous les hommes, dans ses écrits antipélagiens. C'est qu'en face des Pélagiens il entendait démontrer que l'obtention du paradis était l'effet d'une grâce extraordinaire et de la prédestination divine (2). Les mêmes explications se rencontrent chez les théologiens qui entrèrent en lutte contre Hincmar. Ils entendaient le mot *omnes* comme synonyme de *multi*, parce que dans plusieurs autres passages de la sainte Ecriture, l'élection n'est jamais attribuée qu'à plusieurs. On se demandait seulement si ici il n'était pas question d'une volonté antécédente de Dieu de sauver tous les hommes. En France, plusieurs théologiens ne voulaient pas admettre cette explication, parce que par là on favorisait les opinions semi-pélagiennes, comme si Dieu, avec sa volonté efficace de sauver les bons, attendait l'activité morale antécédente des hommes, ou comme si la volonté de

perirent praedestinavit : poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo, dicimus, quae ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem justitiae.

(1) *Syn. Val.* cap. 3 : Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem.... in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere justum Dei judicium... In malis vero ipsorum malitiam praescisse, quia ex illo non est. Poenam sane malum meritum eorum sequentem, uti Deum, qui omnia prospicit, praescivisse et praedestinasse, quia justus est.

(2) *Hist. des Dogmes* II § 72.

Dieu pouvait être empêchée dans ses effets et son exécution par la volonté libre de l'homme. Si donc on excluait ces suppositions semi-pélagiennes et si la volonté antécédente de Dieu de sauver tous les hommes était considérée comme un effet de la *bonitas Creatoris*, c'est-à-dire de cet amour de Dieu qui précède la prévision du péché d'Adam, les auteurs de l'écrit « sur les trois lettres » consentaient à accepter l'explication littérale du passage cité de l'Apôtre (1).

3. Pareillement Hincmar et Rhaban (2) attachaient, en face du prédestinatianisme, une grande importance à cette proposition que le Christ était mort pour tous les hommes et que ses mérites suffisaient pour tous (3). Les théologiens du parti adverse en convenaient moins que de la proposition plus haut citée, quand ils demandaient ce que le Christ avait accordé de ses mérites aux païens, qui avaient vécu avant lui et qui étaient morts dans leur péché, et s'il avait versé son sang, d'une manière efficace, pour l'Antechrist encore à venir (4). Mais ils auraient pu se donner facilement eux-mêmes la réponse, en distinguant le caractère suffisant de la satisfaction du Christ de ses fruits réels et de son effet. Le premier point devait être d'autant plus nettement marqué en face des prédestinatiens que, par là étaient écartées les duretés apparentes qu'entraîne autrement après elle la réprobation des damnés. Entraînés par l'importance des témoins, les auteurs de la réfutation lyonnaise d'Hincmar en viennent trop à croire qu'on peut

(1) *L. c.* cap. 13 : Quod autem ibi simpliciter intelligitur Deum omnes homines velle salvos fieri, bonitate scilicet *creatoris* (ita ut putamus) fideliter potest recipi, si hanc voluntatem bonitatis suae erga salutem hominum non credatur humana obsistente voluntate implere non posse, sed obsistente humana iniquitate implere nolle.

(2) Cf. *Ep.* 5. ad Notingum (Migne, *L. c.* p. 1552).

(3) Dans sa lettre à l'Eglise de Lyon, Hincmar avait dit : Dicunt et firmiter credunt, qui sanius apud nos sapere videntur, quia Deus omnes homines vult salvos fieri.... Et Christus pro omnibus passus est secundum eundem Apostolum. C'est ainsi que sont rapportées les paroles d'Hincmar dans l'écrit mentionné de saint Remy. *De tribus epp.* c. 26.

(4) Cf. *Liber de tribus epp.* cap. 18.

laisser sommeiller la question controversée et qu'il ne faut créer aucune division à cause d'elle (1).

Au concile de Valence (855) il fut, au contraire, enseigné dans le quatrième canon, contrairement au canon plus haut mentionné de Kiersy, que le Christ n'avait offert sa rançon et n'était mort que pour ceux qui devaient croire en lui (2).

4 A propos de la liberté morale de l'homme dans l'état de nature tombée il y eut également diverses opinions soutenues. Hincmar s'exprimait en toute vérité dans sa lettre à l'église de Lyon, quand il soutenait « que la volonté libre n'avait point péri dans le premier homme, mais avait été seulement affaiblie et détériorée, que nous étions libres pour le mal au sens habituel du mot, et cela parce que par le mauvais usage de la volonté non affranchie par la grâce nous devenons les esclaves du péché (3) ». Cependant l'auteur de la réfutation pensait, à la suite de saint Augustin,

(1) *Ib.* cap. 20 : Quod si inveniuntur aliqui patrum, qui etiam pro impiis in sua impietate permansuris Dominum crucifixum dicant : si hoc divinae scripturae certissimis et clarissimis documentis probant : erant ergo illa, quae ex verbis Domini de hac re commemoravimus aliter intelligenda. Quod est omnino mirum, vel potius incredibile posse fieri..... Si autem placet, ut etiam istorum sententia ex pietate veniens, propter pacem et venerabilem pietatem beatissimorum patrum non renuatur. Nulla ergo contentione pro aliis adversus alios litigetur : non una sententia pro altera damnetur.

(2) Can. 4 : Illud nobis simpliciter et fideliter tenendum ac docendum placet juxta evangelicam et apost. veritatem quod pro illis hoc datum pretium teneamus, de quibus ipse Dominus noster dicit : ut omnis, qui credit in ipso, non pereat, sed habeat vitam aeternam.

(3) *Liber de tribus epp.* cap. 37 (p. 686) : Sed de gratia vel libero arbitrio qui melius sapiunt, ita credunt et ita loquuntur : Arbitrium liberum in primo homine non fuit emortuum, sed vitiatum, in nobis autem ad malum agendum arbitrium male est liberum, quia a gratia non liberato, sed male libero arbitrio usi efficimur servi peccati. Ad bene agendum autem, immo et ad bene volendum tunc vere est nostrum arbitrium liberum, cum fuerit gratia liberatum, quod non est resuscitatum, quia non fuit emortuum : sed gratia est sanatum, quia vitio fuit corruptum.... Bonum quippe quod agimus, et Dei est et nostrum : Dei per praevenientem gratiam ; nostrum per obsequentem liberam voluntatem.... Unde sicut sancta Scriptura docemur, gratia praevenimur ut bene velimus : per liberum arbitrium gratiam subsequimur, ut bene agamus.

qu'il fallait admettre un état de mort pour la volonté libre, quoique le saint docteur se fût expliqué à diverses reprises dans ses écrits, de manière à soutenir non une complète extinction, mais un simple affaiblissement de la volonté libre, si bien que l'homme ne pouvait réaliser le bien proprement dit et les œuvres méritoires pour le ciel sans une excitation et une coopération de la grâce divine. La pleine liberté de la volonté de pouvoir accomplir avec l'aide de la volonté le bien proprement dit, c'est-à-dire le bien surnaturel, avait été, sans doute, perdu par suite du péché et il devait être rendu à l'homme par la grâce. Mais le pouvoir moral de choisir entre le bien naturel et le mal n'est point frappé à mort ou détruit pour l'homme déchu, mais seulement affaibli et détérioré. C'est ce que ne considère pas saint Rémi dans sa refutation *De tribus epistolis*, ou plutôt il exclut de la mort de l'âme ou de la vie surnaturelle, causée par le péché, l'anéantissement de la volonté libre (1).

Saint Rémi a plus de raison d'attaquer le tableau que fait Hincmar du concours de la grâce de Dieu avec la volonté libre ; car il les représente comme deux principes agissant indépendamment l'un de l'autre ou l'un après l'autre ; par contre il faut rapporter tout à fait la bonne œuvre à la grâce comme moyen surnaturel de salut, en tant que principe moteur et tout à fait à notre volonté, en tant que principe passif.

La grâce et le libre arbitre se compénètrent ainsi organiquement. Les autres nuances sur la différence de la *gratia sufficiens* et *efficiens* trouvent donc ici déjà leur prélude. Saint Rémi ne veut pas que la grâce ne donne que la puissance ou le commencement du bien, et la volonté libre l'effet. La bonne œuvre appartient toute à Dieu comme

(1) *L. c.* p. 687 : Et ideo nullatenus credendum est, quod in primo homine mortua anima per peccatum, non fuerit voluntas bona mortua eodem peccato.

bienfaiteur et toute à l'homme comme récepteur (1). On peut objecter contre cet exposé que la coopération de l'homme en tant qu'agent libre n'est pas assez marquée et qu'elle n'est pas par conséquent appréciée à sa juste valeur.

Il est remarquable que le chapitre du concile de Kiersy de l'année 853, qui se tint sous la présidence d'Hincmar, n'est pas complètement d'accord avec les paroles plus haut citées d'Hincmar dans sa lettre à l'église de Lyon de 852.

Le second canon de ce concile est, en effet, ainsi libellé : « Nous avons perdu la liberté de la volonté dans le premier homme et nous l'avons retrouvée par le Christ Notre-Seigneur et nous avons la volonté libre pour le bien, alors qu'elle est soutenue par la grâce antécédente et concomitante, et aussi la volonté libre pour le mal quand elle est abandonnée par la grâce. Nous avons une volonté libre affranchie et guérie par la grâce, après avoir été un moment corrompue ».

Si d'après cela la liberté de la volonté doit être perdue par le péché d'Adam, il faut donc supposer qu'elle a été détruite par le péché et non seulement affaiblie.

Cette apparente contradiction chez Hincmar s'explique uniquement par ce fait que par la *libertas arbitrii*, que nous avons perdue, est entendue la liberté de concupiscence et la possibilité de persévérer dans l'état de grâce (*libertas filiorum Dei*) ; par contre le *liberum arbitrium* qui nous est resté et qui a été simplement affaibli consiste dans le pouvoir de choisir entre le bien naturel et le mal.

(1) Cf. *De tribus epp.* c. 38 (p. 687) : Nescimus quid divisionis vel cujusdam distributionis unius atque ejusdem boni inter Deum et hominem sonat quasi ex parte sit Dei et ex parte nostrum. Sicut toto isto sermone asserere videtur scriptor epistolae ut quasi initium boni nostri sit Deus, effectus vero liberi humani arbitrii, licet hunc errorem velut gratiae adjunctione non etiam plenitudine temperare conetur, cum vere totum sit Dei..... Bonum itaque nostrum totum Dei est ; quia totum ex Deo est : et nihil boni nostri nostrum est, quia nihil boni nostri ex nobis est. Et ideo manifeste, ut juxta formam paternae doctrinae potius loquamur, omne bonum nostrum et totum Dei est donando et totum nostrum fit accipiendo.

Nous rencontrons une contradiction semblable entre l'ouvrage de saint Rémi *De tribus epistolis* et un autre de l'église de Lyon, *De tenenda veritate scripturae,* qui doit être également attribué à saint Rémi, quoiqu'on en assigne plus justement la paternité à l'évêque en union avec les prêtres de l'église de Lyon (1). Ce qui appuie ce sentiment, c'est la forme du pluriel *nos* au second chapitre et quelques divergences de pensées. La question de la volonté libre dans l'état de chute y est traitée avec beaucoup plus de justesse et de profondeur que dans l'autre précédemment mentionnée. Dans la première en effet il n'est pas soutenu, comme dans celle-ci, que la volonté libre a été détruite, mais qu'elle a été seulement affaiblie. Il est en outre expressément marqué que, dans l'état de chute, l'homme n'a pas perdu sa nature raisonnable, mais qu'il peut encore distinguer le bien et le mal et qu'il peut encore avec sa volonté libre accomplir quelque bien, celui qui relève notamment de la vertu naturelle (*honestas)* et de l'ordre moral de la société humaine (2), ou qui répond aux penchants propres à la nature humaine. Il manque seulement de reconnaître le rapport de l'action à Dieu, comme à sa fin naturelle, et la différence entre le bien naturel et le bien surnaturel est encore plus nettement accusée qu'elle ne l'est dans la réalité (3).

(1) Elle a été imprimée dans la Bibl. Max. 15, 701 sqq.

(2) *L. c.* : Habent itaque omnes homines, etiam qui alieni sunt a Christo liberum arbitrium ; sed tale quale isti Patres ostendunt, id est in praevaricatione Adae infirmatum, naturali possibilitate et innocentia spoliatum... Habent omnes homines naturaliter mentem rationalem et intellectualem, qua possint discernere ac dijudicare, cum ad rationales annos venerint, inter bona et mala, inter justa et injusta. Habent etiam naturaliter insitum arbitrium voluntatis ut eodem arbitrio possint velle mala, possint velle etiam quaedam bona, sed humana affectione vel propter aliqua temporalia commoda appetuntur, vel propter ipsam solummodo vitae honestatem. Plus loin est cité *Aug.* tract. 40 in Joann.

(3) *Ib.* : In talibus igitur bonis et viget et excellit humanae voluntatis arbitrium, in quantum, ut dictum est, naturali bono adjuvatur. Sed ut ipsum voluntatis arbitrium divina affectione, divina bona amet, intelligat, recipiat, exerceat et perseveranter teneat, non propter aliqua temporalia commoda, sed propter praemia aeterna ; nec propter solam vitae

A la fin les auteurs de l'écrit *De tenenda veritate scripturae* blâment encore dans son ensemble le sens obscur du second canon de Kiersy en ce que, à la suite de notre récupération de la liberté par le Christ, il ajoute que nous avons la liberté pour le bien comme pour le mal. La liberté pour le mal, il est évident que nous ne la tenons pas du Christ, il serait également inexact de dire que nous avons retrouvé le bien, il n'est pas manifeste que nous ayons retrouvé par le Christ la liberté qu'Adam avait avant son péché. Quand donc ces évêques de la province ecclésiastique de Lyon, Vienne et Arles se furent réunis en concile à Valence en 855, ils donnèrent, en opposition avec les quatre canons de Kiersy, six autres canons pour corriger les inexactitudes des premiers et ils déclarèrent, à propos de la volonté libre, qu'elle avait été affaiblie par le péché du premier homme *(infirmatum)* et qu'elle avait été guérie par la grâce du Christ, mais que sans la grâce de Dieu, ni dans l'état de chute, ni jamais, il n'avait été possible d'accomplir d'œuvre méritoire pour le ciel (1). Si les évêques marquent ce dernier point, c'est qu'ils avaient le regret de ne pas trouver dans le premier canon de Kiersy, la mention de la grâce de Dieu pour le soutien et l'élévation de la volonté libre dans l'état primitif.

5. La conception plus précise de la prédestination dépendait, à divers points de vue, de l'explication mentionnée de la volonté libre. Une des premières questions soulevées, la prescience et la prédestination, a toujours été de savoir si la liberté de la volonté pouvait subsister chez l'homme, ou si toute lutte et tout effort vers le bien devaient être inutiles, du moment que la prévision et la prédestination de Dieu

aeterna beatitudinem : ut haec arbitrium voluntatis humanae possit velle, possit agnoscere, possit accipere, possit habere, nullatenus valet nisi divinae inspirationis gratia incitetur, illuminetur et adjuvetur ac velut ex mortuis ad vitam resuscitetur : quia et revera illa humana affectione acta, hominibus videri potest quasi vita, sed Deo mortua est.

(1) Cap. 12.

devait s'accomplir, quoi que l'homme fît, bien ou mal. On reprochait ces conséquences à Gottescalk, et la liberté était affirmée par ses adversaires même dans l'état de chute (1). Mais les adversaires d'Hincmar repoussaient ces erreurs sur la prédestination aussi énergiquement qu'Hincmar et Rhaban Maur. On le voit par les auteurs de l'écrit *De tenenda veritate scripturae* (2).

D'autre part, on devait se demander en quel rapport la prévision des actions libres se trouvait vis-à-vis de la prédestination. Le premier chapitre de Kiersy est ainsi conçu : Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam quos per gratiam praedestinavit ad vitam ; il élevait donc au moins la prévoyance de Dieu au rang de condition éclairante, en vue de la prédestination. Aussi l'écrit *De tenenda veritate* blâme que, dans l'élection, il ne soit fait mention que de la prévision et non de la volonté libre et gracieuse de Dieu, alors que Dieu élit et prédestine, non d'après les mérites prévus, mais d'après la grâce et par son libre vouloir. A ce point de vue on s'en tient à la doctrine de saint Augustin et la prédestination est expliquée comme une prédestination à la vie éternelle et à la grâce (3). Par contre on combat

(1) Cf. Rhaban (ep. 6. ad Heberardum, Migne *L.* c. p. 1554) : De cetero quoque, quia divulgatum in istis partibus constat quendam sciolum, nomine Gotescalcum, apud vos manere, qui dogmatizat quod praedestinatio Dei omnem hominem ita constringat, ut etiamsi quis velit salvus fieri.... frustra et incassum laboret, si non est praedestinatus ad vitam, quasi Deus sua praedestinatione cogat hominem interire.

(2) Cap. 5 : Nam si haec praedestinatio divini judicii esset merito alicui violenta vel praejudiciaria, merito injustum Deum argueret : immo illo, apud quem non est iniquitas, nullatenus credi deberet. Cum autem manifestissime non sit violenta, quia nulla compellit, ut malus sit, et aliud esse non possit, non sit injusta, quae illos tantummodo, qui suo, vitio in malis persevararaverint, punit.

(3) *Ib.* cap. 4 : Sed hoc nos movet, cur in hac definitione, qua per gratiam Dei et electi ad vitam aeternam, et vita aeterna iisdem electis creditur praeparata, ipsos tamen electos absque ulla commemoratione gratiae secundum praescientiam suam Deus elegisse dicatur : quasi gratia sit, quod electi perveniunt ad vitam, gratia quod vita aeterna illis est

expressément l'opinion qui fait de la prévision de l'action bonne, purement humaine, l'unique base de l'élection. D'un autre côté Rhaban indique expressément la *scientia media*, mais non pour motiver complètement par là la prédestination à la vie éternelle, mais bien pour expliquer en maintes circonstances la réserve des diverses grâces et les mettre en harmonie avec la bonté divine.

La prédestination à la réprobation éternelle est au contraire pour ces théologiens qui se prononcèrent en faveur de la *praedestinatio gemina*, une prédestination au châtiment et dépend donc toujours de la prévision du péché. Cela doit s'entendre aussi du décret de réprobation de l'ensemble du genre humain tombé en Adam ; ce décret n'est pas seulement (1) une absence de prédestination à la vie éternelle, comme le pensait Hincmar, mais la prédestination aux châtiments et ainsi une réprobation positive (2).

§ 98

Intervention d'Erigène dans la controverse relative à la prédestination ; il est refuté par saint Prudence *(suite)*.

A. L'entente entre théologiens de diverses tendances, sur cette question de la prédestination, fut rendue difficile par l'intervention dans la discussion d'une voix tout à fait étrange, celle d'Erigène, un théologien originaire d'Irlande et remarqué à la cour du roi Charles le Chauve. On ne peut

praeparata ; ut autem autem eligerentur non fuisse gratiam, sed tantummodo praescientiam. Quod manifeste contrarium est Catholicae fidei, quia omnipotens Deus in electione eorum, quos praedestinavit et vocavit ad vitam aeternam, non eorum bona merita praescivit, tanquam ideo eos elegisset, quia ex semetipsis bonos futuros praesciret ; sed ipsa electio, ut ex massa perditionis vasa misericordiae fierent absque ullo bono merito, sola gratia fuit.

(1) *Ep. ad Notingum* (Migne *L.* c. p. 1577).

(2) *De tenenda ver.* cap. 6 : Si enim justum judicium Dei jam in illis praecessit, et eodem justo judicio in massa perditionis sunt deputati, quomodo non tali judicio jam perditioni sunt destinati et praedestinati ?

lui refuser ni l'esprit, ni le talent,ni l'érudition, mais on ne saurait lui reconnaître la foi sincère et une conception exacte et nette du dogme. Hincmar, l'archevêque de Reims, l'amena à écrire une réfutation de Gottescalk sous le titre *De praedestinatione*. Ce qui se manifeste dans son grand ouvrage postérieur *De divisione naturae*, à savoir une tendance rationaliste avec une tendance au panthéisme, où il avait été amené par trop d'attachement aux idées néoplatoniciennes, et à une mystique formée à l'école du Pseudo-Denis, nous le voyons déjà aussi dans son ouvrage sur la prédestination. Les nombreuses citations de l'Ecriture et des écrits des Pères témoignent bien des efforts de l'auteur pour mettre ses spéculations d'accord avec la foi. Mais cela lui réussit peu ; la contradiction avec la foi apparaît, même partout pour qui est un peu versé dans ces questions.

Ainsi dès le commencement de ces écrits résonne un écho de rationalisme (1) justement à coté d'un accent de foi; aussitôt il passe à des affirmations qui ruinent la *gemina praedestinatio* et la font s'évanouir dans le panthéisme, quoiqu'il prétende la fortifier, par des arguments positifs, comme une doctrine de la foi chrétienne.

Erigène ne conteste pas seulement toute distinction virtuelle en Dieu ; puisque l'être, l'essence, l'intelligence et la volonté de Dieu sont à tous les points de vue, pour notre conception, une seule et même chose (2). Il identifie même avec Dieu tout être créé, alors qu'il tient Dieu non seulement pour la cause, mais même pour la nature et la substance de tout être fini (3). Avec une telle identification de tous les attributs et de toutes les manifestations de Dieu avec l'être divin, la prédestination au sens chrétien

(1) Cap. 1, 1 : Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

(2) Cap. 2, 1 : Si omne quod in Deo, Deus est : voluntas autem Dei in Deo est : Deus est igitur Dei voluntas.

(3) *Ib.* : Quarum enim una colligitur causa, conficitur eadem esse natura.... Ipsa (prima universitatis essentia) est forma omnium summa.

et ses divers rapports avec les bons et les méchants ne pouvaient plus être soutenus. Prescience et prévision, c'était pour lui une seule et même chose en tant qu'identique à l'être divin ; voilà ce que dit expressément Erigène de la prévision (1). Il remarque cependant quelquefois, à propos de la science, au prix d'une inconséquence, qu'elle doit être distinguée de la prévision, et cela parce que cette remarque se trouve trop clairement chez saint Augustin, qui repoussait par là le reproche d'un faux prédestinatianisme. Dieu connaissait bien les péchés à l'avance, dit saint Augustin, mais il n'y prédestinait pas pour cela.

Si les Pères avaient expressément distingué en Dieu la relation des attributs et admis même pour les premiers des différences réelles, Erigène ne sait pas appliquer cette notion. Il entend parfois reconnaître que la prédestination relative est attribuée à Dieu par rapport aux prédestinés, mais il le nie ensuite, parce que la prédestination est la même chose que la substance divine (2).

Erigène met encore en ligne un second argument contre la double prédestination ; il l'emprunte au caractère purement négatif du péché et du mal, en ce que l'un et l'autre ne sont rien *(nihil)*, et qu'ils ne sont donc ni prédestinés ni même prévus par Dieu (3). Même pour cette vue spéculative, il pouvait s'appuyer principalement sur le Pseudo-Aréopagite, et même sur Origène, Grégoire de Nysse et Augustin, d'autant plus qu'elle contenait quelque chose de vrai. Les Pères avaient développé cette argumentation dans le but de montrer contre le gnosticisme et le manichéisme que le péché ne pouvait être attribué à Dieu, la cause absolue, mais devait s'expliquer par la liberté de la créature. Erigène veut donc aussi justifier cette liberté, en

(1) Cap. 2, 5 : Una est enim divina praedestinatio, sicut una est divina operatio, divina sapientia, divina substantia, divina voluntas.

(2) Cap. 2, 5 : Conficitur, praedestinationem in Deo secundum substantiam esse, relative autem fieri non posse.

(3) Cap. 3, 3:

contradiction, il est vrai, avec ses idées panthéistes (1), mais il n'en fait pas ressortir toute la valeur, quoiqu'il dise (2) que la volonté de l'homme se meut comme telle ou est mue par Dieu. D'autre part il pensait que l'homme dans l'état primitif pouvait par lui-même imprimer à sa volonté une droite direction vers Dieu ; il conteste donc l'absolue nécessité de la grâce pour cette élévation de l'homme à l'état surnaturel. En tout cas il voulait avec cet argument ruiner non seulement la prédestination au péché, mais aussi la prédestination au châtiment. Les non-élus sont, d'après lui, laissés dans la *massa damnabili*, parce que leur châtiment n'est rien (3). A propos du péché, les anciens Pères avaient, sans doute, fourni la preuve que son essence consistait dans la privation d'un bien futur. On doit entendre cela aussi du châtiment au sens matériel, parce que le mal *(malum)* attaché au châtiment est matériellement la privation de Dieu. Mais il est formellement la manifestation de la justice divine ; c'est là ce que n'a point vu Erigène. Il prétend démontrer que le châtiment, et aussi le péché, est un simple état négatif et la simple continuation du péché ou le fruit naturel du péché parvenu à maturité. Le châtiment doit provenir de ce fait que la créature libre ne se sert pas des autres créatures dans le but auquel Dieu les a destinées ; par ce mauvais usage il se prive des biens qui lui étaient destinés. De même que celui qui n'emploie pas les rayons du soleil dans le but pour lequel Dieu les a destinés, à savoir pour éclairer, réchauffer et animer les choses matérielles, mais qui, contrairement à ce but, regarde directement sur eux, perd la

(1) Cap. 5. sqq.

(2) Cap. 6, 7 : Restat plane, humanam voluntatem aut a se ipsa moveri, aut ab ea, quae eam condidit.

(3) Cap. 13, 4 : Teneat sana fides praedestinatorum, electorum, filiorum Dei hanc inconcusse regulam, ut quotiescunque vel audierint vel legerint praedestinatos ad malum, ad poenas, ad interitum seu supplicium, nihil aliud sentiant nisi non praedestinatos sed a massa damnabili merito peccati originalis atque proprii non esse separatos, ideoque impie vivere permissos relictos, subinde aeterno igni plectendos.

vue, au lieu de la fortifier ; de même celui qui est intempérant doit par la satisfaction désordonnée de la sensibilité éprouver naturellement la satiété et le dégoût de la jouissance sensible et trouver là son premier châtiment.

Erigène conçoit donc le feu de l'enfer comme le feu présent du soleil et même identique à lui, et il pense qu'il doit toujours servir de séjour pour les damnés comme pour les bienheureux du paradis. Ensuite il est fait pour servir de parure et de complément à l'univers ; mais les damnés par leur libre volonté en font un lieu de tourments et de douleurs (1). Et pour rendre ceci admissible, Erigène soutient que les corps immortels sont composés d'une matière éthérée et que les démons eux-mêmes ont reçu un corps pareil.

B. Les vues d'Erigène que nous venons d'exposer relativement à la prédestination ne pouvaient apporter aucune nouvelle lumière sur les controverses auxquelles elles donnaient lieu ; elles ne firent que l'obscurcir et égarer les esprits. Saint Prudence, évêque de Troyes, entreprit de réfuter cet écrit dans un livre portant le même titre (2).

1) L'argumentation d'Erigène qui de l'absolue simplicité de Dieu concluait à l'unité de la prédestination ne lui paraît pas même sérieuse, à moins forte raison suffisante pour faire rejeter la *gemina praedestinatio*, expression qui revient à diverses reprises chez les théologiens ecclésiastiques. La prédestination ne s'applique point à l'essence de Dieu ; ce mot désigne l'effet ou acte de la volonté de Dieu et une relation de Dieu par rapport à cet effet ; en ce qui concerne cet acte de volonté, la simplicité de Dieu n'oblige nullement à contester toute pluralité. La prédestination n'est pas iden-

(1) Cap. 17, 7 : Sic nimirum ignis ille aeternus, qui praeparatus est diabolo et angelis ejus, nullo modo ad hoc creatus, praesertim si quartum mundi elementum sit : probabilius creditur ad universitatis integritatem, quam Deus faciendam praevidit, esse creatus, quam ad urendum apostatam, cui sua superbia sufficeret ad tormentum.

(2) Il a été publié dans la Bibl. Max. T. 15. p. 467 spq.

tique à Dieu ni à son être simple ; elle est une relation de Dieu et de ses créatures (1).

2) La libre volonté de l'homme ne peut pas être considérée comme supprimée, malgré la prédestination fixée de toute éternité ; elle seule nous explique la possibilité du péché, puisque Dieu ne peut pas en être l'auteur. Dieu est bien l'auteur du châtiment, mais de telle sorte que sa justice est provoquée par le péché à rétablir l'ordre troublé. La cause méritante ou déméritante du châtiment est donc l'homme en ce que par le péché il trangresse les commandements de Dieu, cherche à se détourner de ses fins et provoque sa justice à la réaction (2).

Sans doute dans l'état de nature déchue la libre volonté de l'homme pour le bien a été affaiblie, et il a, à cause de cela, besoin d'une grâce que le soutienne (3) ; il lui faut une grâce antécédente même d'une manière absolue pour le commencement du bien (4), c'est-à-dire pour le bien surnaturel.

3) Le caractère négatif du mal et du péché ne peut pas être entendu en ce sens qu'il résulte simplement d'une imperfection et qu'il ait son origine, du côté de Dieu, dans une simple privation de bien. L'ange comme l'homme a été, au contraire, créé tout par Dieu et ils ont l'un et l'autre produit le péché par leur libre volonté avec laquelle ils se sont élevés contre Dieu (5).

(1) *L. c.* p. 477.

(2) Cap. 3. p. 749 : Quibus omnibus patenter indicatur Deum nec esse auctorem nec causam esse peccati ; malorum vero, id est, poenarum quarumlibet atque afflictionum auctorem quidem fideliter praedicari, causam vero eorum peccatores eorumque peccata nullatenus dubitari.

(3) *Ib.* cap. 4. p. 481.

(4) Cap. 5. p. 495 : Compellitur utique ut velit libere, utique caelitus boni voluntate percepta, deinceps libera teneatur divinitus, atque fulciatur ne frustra velit.

(5) Cap. 9. p. 595 : Quibus auctoritatibus suscipiendis ac per omnia venerandis sole lucidius claret, et Angelum et hominem perfectos conditos, ruinamque eorum non de imperfectione eorum naturae, sed de abusione liberae voluntatis accidisse.

D'une façon correspondante, ce que le Christ a offert comme rançon du péché a été offert par lui d'une volonté libre, et n'est pas le fruit de l'imperfection de sa nature humaine. Pour avoir paru comme Fils de Dieu dans le genre humain et avoir pris la nature humaine, il n'est pas néanmoins soumis nécessairement ou naturellement à la mort ; il l'a seulement subie par le fait de sa volonté libre (1).

4) L'assertion d'Erigène que Dieu ne prévoit pas le péché, parce que le péché n'est rien, est inouïe (2) et aussi fausse que celle que tout ce que Dieu prévoit arrive par nécessité. L'infaillibilité avec laquelle Dieu reconnaît l'avenir, implique bien une certaine nécessité en soi, mais pas une nécessité antécédente qui rende la liberté impossible. Dieu prévoit l'avenir infailliblement, parce qu'il arrivera sûrement avec liberté (3). Saint Anselme et les autres Scolastiques appelèrent cette nécessité, nécessité consécutive.

5) Dieu ne prédestine pas au péché, car celui-ci n'est que l'acte libre de la créature ; mais il prédestine bien au châtiment, parce que le châtiment réalise une manifestation positive de sa justice. C'est donc une erreur de considérer le châtiment comme une pure négation. Il n'existe pas seulement une punition de ce genre que l'homme s'attire avec son péché par sa volonté libre, quand il se prive

(1) *Ib.* p. 506 : Qui igitur potestate se animam ponere demumque resumere testatur, profecto non necessitate imperfectionis, sed potestate propriae voluntatis mortem se subiisse demonstrat.

(2) *Ib.* cap. 10. p. 509.

(3) *Ib.* cap. 11. p. 521 : Praedestinatio Dei, sicut et praescientia nullam vim futuris ingerit, nullam necessitatis violentiam importat, quamvis enim quidquid Deus praescivit et praedestinavit, ita nec omnino aliter necesse sit fieri : non tamen ideo, quia praescita vel praedestinata sunt, fiunt ; sed quia futura indubitabiliter sciebantur, praescita ac praedestinata potentissime intelliguntur. Non ergo ideo fit aliquid, quia Deus praescivit, sed ideo ille praescivit, quia futurum scivit.... Praedestinavit igitur Deus peccantem ad supplicium aeternum, secundum id quod eum praescivit male victurum, et in malis operibus obstinatissime perseveraturum.

des biens surnaturels etqu'il se fait du mal dans les biens naturels, il y a aussi un châtiment que Dieu nous inflige et qu'il exécute d'une façon positive (1). Ce châtiment n'atteint pas seulement la volonté, mais aussi la nature de l'homme (2).

6) Saint Prudence trouve tout à fait dénuée de preuves l'hypothèse d'Erigène qui tient que le même feu ne doit pas être seulement le lieu des damnés, mais aussi celui des bienheureux ; de cela rien n'est indiqué dans les saintes Ecritures (3). Il n'y a pas de raison pour dire davantage que le feu de l'enfer est de même nature ou composition que notre feu matériel actuel, quoique toutes sortes de raisons nous montrent que ce doit être un feu matériel.

La sainte Ecriture ne parle pas davantage d'un corps éthéré pour les ressuscités ; mais les Pères, d'accord avec la sainte Ecriture, enseignent que le corps que nous avons porté ici-bas sera, dans l'autre vie, revêtu d'immortalité et qu'il sera numériquement identique à notre corps mortel actuel par la matière, par les éléments et par les membres (4).

(1) *Ib.* cap. 16. p. 556 : Alia est ergo cruciatio perversae voluntatis, dum ea quae male aut indigne appetit, habere non sinitur, quod tamen ad cruciatum volentis referunt : alia cum hic vel postmodum anima et corpus manifestis atque evidentibus tormentis afficitur.

(2) *Ib.* p. 557 : Quocirca jure punitur natura, cujus est totum, quod sua propria voluntate delinquitur.

(3) *Ibid.* cap. 17. — (7) *Ibid.* c. 19. p. 580.

(4) *Ib.* p. 583 : Veritas utique carnis et ossium quantumlibet glorificandorum in illa resurrectionis gloria ab omnibus concorditer praedicatur, et a nullo aethereae qualitatis immutatio perdocetur. Pag. 584 : Omnium itaque orthodoxorum ita resurrectionis corporum humanorum concors sententia est, ut in vera, immo eadem carne, qua dissoluta sunt, atque in putredinem pulveremque redacta, in eisdem ossibus, in eisdem membris, eisdemque officiis resurrectura credantur, addita omnibus immortalitate.

§ 99

Les décrets synodaux de Valence, Langres et Tousi dans les controverses sur la prédestination et l'ouvrage d'Hincmar sur la prédestination.

Les diverses explications et opinions des théologiens francs que nous avons développées plus haut trouvèrent leur expression dans les conciles de ce temps. A Kiersy (853) le parti d'Hincmar et de Rhaban avait formulé ses opinions dans les quatre propositions déjà mentionnées. Ces propositions, envoyées en 854 à l'église de Lyon, y rencontrèrent de l'opposition. L'archevêque de cette époque, saint Rémi, composa de concert avec son clergé la réfutation déjà citée *De tenenda veritate scripturae*, et il convoqua sous sa présidence le concile tenu à Valence (855), où aux quatre chapitres de Kiersy il en fut opposé dix autres (1). Les quatre chapitres furent rejetés, comme 19 autres propositions qui avaient été extraites de l'ouvrage d'Erigène, et ces dernières furent qualifiées assez clairement de *ineptae quaestiunculae scolarumque pultes* qui altèraient la pureté de la foi.

(1) La ressemblance de ce chapitre avec l'écrit cité *De tenenda immobiliter veritate scripturae* ne saurait être méconnue. Saint Rémi envoya plus tard les deux à l'empereur, comme le raconte Hincmar dans sa lettre à l'empereur, imprimée en tête de son ouvrage *de Praed.* Le premier chapitre de Valence est en géneral dirigé contre toutes les nouveautés en matière de foi. On lit dans le second : Deum praescire et praescisse aeternaliter et bona, quae boni erant facturi, et mala, quae mali sunt gesturi..... fideliter tenemus.... bonos praescisse (Deum) omnino per gratiam suam bonos futuros et per eandem gratiam aeterna praemia accepturos ; malos praescisse per propriam malitiam malos futuros et per suam justitiam aeterna ultione damnandos. — Cap. 3 : Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem. — Cap. 4 : Illud nobis fideliter tenendum ac docendum placet....., quod pro illis hoc datum pretium (Christi) teneamus, de quibus ipse Dominus noster dicit : ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. S. 4, 184.

En outre il fut ajouté au sixième chapitre, ainsi que l'écrit Hincmar (*de praed.* c. 22), sept règles que saint Rémi avait établies dans le troisième chapitre de son ouvrage *De tenenda veritate scripturae,* pour expliquer la prédestination conformément à la doctrine des Pères. Ces décrets furent envoyés à l'empereur Lothaire et par lui peu avant sa mort au roi franc Charles (855), qui les présenta, lors de son arrivée à la villa de Nielfa, à l'archevêque Hincmar. Là dessus celui-ci écrivit son premier ouvrage *de praedestinatione*, aujourd'hui perdu, mais dont s'est conservée la lettre dédicatoire à Charles le Chauve. Il s'y plaint qu'on ait joint les propositions tirées de l'écrit d'Erigène, qu'on avait groupées *ad cujusdam* (Erigène) *opinionem infamandam,* c'est-à-dire sans trop de fidélité, avec les chapitres de Kiersy dans les actes du concile de Valence, et qu'on leur eût prêté un sens erroné. Pour étudier encore cette question Charles le Chauve convoqua un concile à Savonières près de Toul. Mais avant que celui-ci n'eut lieu, il fut tenu dans le sud de la Gaule un concile préparatoire, à Langres *(in Andemantunno Lingonum);* les dix chapitres de Valence y furent renouvelés, en même temps qu'étais omis, dans le quatrième chapitre, le blâme porté sur le concile de Kiersy et, dans le cinquième, le passage de l'Epître aux Hébreux (10. 26) ; du reste on adoptait aussi les sept règles de saint Rémi sur la prédestination (1). Alors se tint, le 14 juin 859, le concile national à Savonières, près de Toul. Saint Rémi y présenta les chapitres de Langres ; et comme Hincmar voulait s'élever contre eux, le premier para le coup en déclarant qu'on déciderait la question au prochain concile.

Le théologien janséniste Maugin prétend que le pape Nicolas I approuva les décrets du concile de Savonières, et par là même ceux de Valence, mais Prudence est seul à le dire dans ses Annales *de anno 859* (2).

(1) Cf. Hincmar, *de praed.* c. 31.

(2) Veterum auctorum, qui IX seculo de praedestin. scripserunt (Paris, 1650) t. II, 325.

Les décrets de Langres avec 77 chapitres de la réfutation d'Erigène par Prudence et l'ouvrage, déjà nommé, de saint Rémy *de tenenda* etc. furent remis au roi Charles et envoyés par lui à Hincmar. Ce fut pour ce dernier l'occasion d'écrire, dès 859, son second ouvrage *De praedestinatione* (1).

Le sujet principal de cet écrit est la défense des quatre chapitres de Kiersy ; il y est en même temps démontré que le fond de ces chapitres a été enseigné par tous les Pères et est en parfait accord avec l'Ecriture. En ce qui concerne les deux premiers chapitres relatifs à la prédestination, la polémique contre saint Rémi et Prudence est excessivement faible; Hincmar ne fait que réfuter des erreurs prédestinatiennes, fort étrangères à ces deux évêques. La *gemina praedestinatio* est qualifiée d'erreur pour la raison que saint Augustin, dans ses derniers, écrits notamment dans ses *Retractations* ne nomme qu'une prédestination, c'est-à-dire la prédestination à la vie éternelle. Les arguments rationnels ont quelques ressemblances avec ceux d'Erigène, comme quand il est dit que le feu de l'enfer est bon en soi et que les méchants seuls en font un instrument de supplice ; l'homme n'est donc pas prédestiné à ce supplice, mais il s'y prédestine lui-même (2). Ici Hincmarine remarque pas ce que les théologiens du parti adverse font ressortir assez nettement, à savoir que Dieu qui est juste a destiné aussi bien les méchants au châtiment que le châtiment pour les méchants, afin que sa justice fût

(1) Cf. MIGNE t. 136. 70, où HINCMAR parle de ceci, dans son ep. 9. ad Egilon., comme d'un renseignement erroné de Prudence.

(2) Imprimé chez MIGNE T. 125.

(3) *De praed.* c. 12 : Et ignis tremendi judicii, qui judicem venturum praeibit, inflammabit in circuitu inimicos ejus, et erit sanctis obviam illi euntibus pervius. Sed et sol iste visibilis mundum illuminat, et infirmis oculis nocet, non ex se, sed ex passionibus oculorum..... Sic et spiritibus refugi et hominibus reprobis, operatione sua malus fit ignis, aeternus, creatione divina bonus. Ad quod etiam malum, videlicet mortem sine morte, non est homo a Deo praedestinatus, sicut nec ad animae mortem vel corporis.

glorifiée. Il démontre aussi peu l'unité de la prédestination en assurant qu'en Dieu, l'être, la science et la prédestination sont une seule et même chose (1) ; il ne justifie pas davantage la distinction établie par lui à savoir que Dieu destine bien le châtiment aux méchants, mais non les méchants au châtiment (2). C'est manifestement une erreur de supposer que, en admettant la dernière proposition, on présente Dieu comme l'auteur du mal (3).

Plus importante est la défense du troisième et quatrième chapitre de Kiersy qui enseigne que Dieu veut le salut de tous et que le Christ a versé pour tous son sang précieux. En faveur de ces assertions, il est cité quantité de passages de la sainte Ecriture et de sentences des Pères ; on rappelle, en outre, l'usage de l'Eglise de prier pour tous, le Vendredi-Saint et enfin on montre comment les opinions contraires des prédestinatiens font tort à la bonté et à la justice de Dieu (4).

Conformément à cela, Hincmar cherche à attaquer la réprobation, en tant qu'elle est en Dieu un décret de laisser dans la *massa perditionis* un nombre déterminé d'hommes ; en même temps elle est aussi négative, et même un acte de la justice de Dieu.

Du reste on ne pouvait pas accuser Hincmar de semi-pélagianisme. Il cherche partout à démontrer l'accord des chapitres de Kiersy avec la foi orthodoxe, quoiqu'il n'ait pas complètement réfuté toutes les objections que saint Prudence et saint Rémi avaient soulevées. Il glisse sur plusieurs objections, par exemple sur celle que d'après sa thèse l'An-

(1) Cap. 19, 108.

(2) *Ib.* p. 110 : Reprobi autem non a Deo praedestinentur ad poenam, sed retributione justitiae illis poena praedestinetur aeterna.

(3) *De praed.* epilogus c. 3, 366.

(4) *De praed.* c. 26, 207 : Ita redemptor justus in omnibus viis suis et sanctus in omnibus operibus suis, omnes ex generali massa perditionis genitos vult salvos fieri, quia bonus est : sed quosdam in eadem massa perditionis judicio deserit quoniam justus est, quosdam a perditione cunctis debita dono gratiae liberat, quia misericors est.

techrist lui-même devrait profiter des mérites du Christ. En général il ne triomphe de ses adversaires que quand il justifie les chapitres de Kiersy de tout reproche d'hétérodoxie et que par eux, notamment par les deux derniers chapitres, il combat les progrès immérités du prédestinatianisme.

Il faut reconnaître au concile suivant de Tousi (860) le mérite d'avoir rendu le même service à la doctrine de l'Eglise : il a mis fin à la lutte sur la prédestination au sens d'Hincmar, par une lettre synodale composée par ce dernier et publiée le 20 octobre 860. On y abandonne les termes *una aut gemina praedestinatio*, mais pour le reste on répète les chapitres de Kiersy (1).

§ 100

La doctrine de saint Anselme, de Pierre Lombard et de saint Bernard sur la prédestination.

Dans les siècles suivants du moyen âge, la doctrine de la grâce a reçu plus de développement que celle de la prédestination ; celle-ci n'est pas cependant tombée dans l'oubli.

A. Saint Anselme s'attaque presque à tous les problèmes difficiles de la théologie, comme pour éprouver la profondeur de son esprit dans la pénétration spéculative de ces questions. Le mystère de la prédestination fut celui auquel il consacra ses dernières forces et son chant de cygne dans l'écrit *De concordia praescientiae Dei* etc. Dans la première question il essaie de concilier la prévision éternelle et infaillible de Dieu avec la volonté libre des créatures spirituelles ; cet essai ne devait pas être le dernier parmi les théologiens du moyen âge (2). Le second soumet à l'examen la prédestination et apprécie le résultat du

(1) Mansi T. 15, 563 — Migne 126, ep. Hincm. 21. 122.

(2) V. plus haut § 98.

premier, à savoir que Dieu prévoit infailliblement et sans porter atteinte à leur contingence les actions libres futures ; il peut même prédestiner à ces actions, puisque il prédestine, dès l'éternité et dans sa prescience, ce qui a eu lieu et le mode dont cela a eu lieu (1). Il faut donc dire que les effets de la prédestination dans le temps sont avant leur réalisation de nature contingente, c'est-à-dire qu'ils peuvent être réalisés ou non, si on regarde à leur cause, par la volonté libre des créatures ; que les mêmes effets sont prévus et réglés par Dieu de toute éternité et qu'ils sont immuables et nécessaires, en vertu d'une nécessité conséquente. L'autre question est donc de savoir comment dans l'accomplissement ou dans les effets de la prédestination la collation des grâces et de la béatitude, l'action divine n'intervient pas seule, mais est accompagnée de la coopération de l'homme, sans que l'un des facteurs supprime l'autre. C'est là une esquisse de la troisième question. Que le saint docteur ait apporté quelque chose d'important ou ait ouvert des voies nouvelles pour la solution de cette question on ne saurait le soutenir. A côté de la grâce antécédente et consécutive il fait ressortir chez les adultes la nécessité de la libre coopération et dans celle-ci la force ou le pouvoir de la libre volonté et dès lors des *habitus* et enfin son acte *(instrumentum, affectio et usus liberi arbitrii).* De même que le pouvoir de la libre volonté, de même quelques *habitus* de la volonté sont inamissibles, parce que Dieu les a conférés à la puissance de la volonté, lors de la création ; à cela se rattache notamment le désir habituel de sa propre béatitude ; par contre le désir habituel de la justice doit être conquis par l'homme et il peut se perdre.

B. Pierre Lombard donna une vigoureuse poussée pour approfondir la doctrine de la grâce, par une conception

(1) *L. c.* c. 3 : Et sicut praescientia quae non fallitur, non praescit nisi verum sicut erit, aut necessarium aut spontaneum : ita praedestinatio quae non mutatur, non praedestinat nisi sicut est in praescientia. Et quemadmodum quod praescitur, licet in aeternitate sit immutabile, ta-

particulière de la grâce sanctifiante. Cette conception ne fut point admise dans les écoles ecclésiastiques; elle y souleva au contraire une opposition et une condamnation générale ; mais par là même elle occasionna une foule de discussions et de commentaires autour du point central de la doctrine de la grâce.

1. Voici donc quelle était sa conception particulière et sa doctrine de la grâce sanctifiante. Le Saint-Esprit lui-même ne doit pas être appelé simplement une grâce (donum) ou même la grâce incréée, ce qui pourtant répond aux termes de la sainte Ecriture (Rom 5, 5) et des Pères (Aug. *de Trin.* 15-26) ; cette grâce incréée est identique à la charité infuse et à la grâce sanctifiante (1). Il semble bien qu'on puisse opposer que la charité peut s'accroître en nous, ce qui ne pourrait se dire du Saint-Esprit, mais Piere Lombard l'explique en ce sens que le juste participe à un plus haut degré, au Saint-Esprit. Sans doute notre auteur ne nie pas toutes les vertus ou états habituels moralement bons, mais il établit une exception pour la charité, dans l'intention de l'élever au-dessus de toutes les vertus. L'âme doit donc s'élever aux actes de foi et d'espérance à l'aide du bon *habitus* qui lui est inhérent et de la grâce actuelle de Dieu, ou bien le Saint-Esprit doit nous pousser à ces actes de vertus. Seul l'Esprit-Saint doit opérer l'acte de charité dans l'âme sans l'intervention d'aucune vertu ou d'un *habitus* infus (2).

men in tempore aliquando, antequam sit, mutari potest : ita est de praedestinatione.

(1) *Sentt.* 1. dist. 17, 2 : His autem addendum est quod ipse idem Sp. s. est amor sive charitas, qua nos diligimus Deum et proximum ; quae charitas cum ita est in nobis, ut nobis, ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Sp. s. dicitur mitti vel dari nobis.

(2) *Ib.* n. 18 : Ad quod sane dici potest quia alios actus atque motus virtutum operatur charitas, id est Sp. s., mediantibus virtutibus quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est, credere fide media, ut actum spei, id est, sperare media spe tantum, sine alicujus virtutis medio operatur, id est, diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus.

L'auteur a bien conscience qu'il n'est pas d'accord dans cette conception avec la plupart des théologiens, mais il ne croit pas s'être ainsi écarté de l'opinion de saint Augustin. On verra dans ce qui suit comment les Scolastiques se rangèrent plus tard à cette opinion.

2. Les articles de foi relatifs à la grâce que saint Augustin eut à défendre contre les Pélagiens trouvent leur expression chez Pierre Lombard (1). Du reste la grâce est partagée en *gratia gratis dans*, qui est Dieu même, et en grâce *gratis data*, qui est en général la grâce actuelle (2). La première de ces dénominations n'a pas été admise dans l'école.

Il convient surtout de faire remarquer que Pierre Lombard, dans sa doctrine sur la nécessité de la grâce, touche en l'exprimant en termes formels, à la distinction entre les œuvres naturellement bonnes et les œuvres surnaturellement bonnes. D'une part, il affirme simplement que la volonté naturelle de l'homme n'est dirigée vers le bien que par quelques mouvements et non pas d'une manière efficace (3). Mais d'autre part, il reconnaît qu'il y a déjà antérieurement à la grâce des actes bons qu'il qualifie d'actes des vertus naturelles n'ayant aucun mérite immédiat pour le ciel (4). Il présente ainsi toute l'économie de nos mérites pour le ciel : la grâce en est le principe fondamental, mais il faut en outre la coopération de l'homme inspiré par les motifs surnaturels de la foi (5).

3. Il explique la prédestination et la réprobation dans le même sens que saint Augustin. La prédestination consiste donc, d'après lui, dans le décret éternel d'élection à la vie éternelle ; ce décret a un double effet dans le temps : la confirmation dans la grâce et la béatification. La

(1) *Sentt.* 2. dist. 24-29. — (2) *Ib.* dist. 27, 4. — (3) *Ib.* dist. 24, 5.

(4) *Ib.* dist. 41, 3 : Solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam, quam fides dirigit ; sed non illa sola bona est, ut aiunt. Nam si quis Judaeus vel malus Christianus necessitatem proximi relevaverit *naturali* pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas qua illud fecit.

(5) *Ib.* dist. 27, 4.

prédestination n'est donc pas basée sur la prévision des mérites de l'homme, c'est elle qui fait le mérite (1). Il en va tout autrement de la réprobation. Celle-ci consiste dans la prévision des fautes des réprouvés et dans la préparation éternelle de leur damnation (2). Elle vient donc d'une prévision et d'une permission et elle n'est pas la cause du péché ni du mal comme la prédestination est la cause du bien (3).

C. Saint Bernard († 1153), qui compte plus dans la mystique que dans la Scolastique, mérite cependant ici une mention spéciale, au milieu de tous ces docteurs de l'Eglise, parce qu'il a composé un traité particulier *De gratia et libero arbitrio*. Il y traite plutôt de la liberté et de la volonté humaine, mais il se borne à effleurer les difficiles questions soulevées avant lui, au sujet de la grâce sanctifiante. La liberté de la volonté est essentiellement un avantage de l'homme sur les créatures sensibles, parce qu'elle est liée à la connaissance raisonnable qui l'accompagne, parce qu'elle nous fait ressembler à Dieu, parce qu'elle est le principe du bien et du mal moral, du mérite et du démérite, parce qu'elle est exempte de toute contrainte. Cependant saint Bernard ne fait pas assez ressortir, dans cette liberté, l'exemption de contrainte intérieure ; car la volonté des élus dans le ciel se portant vers Dieu lui semble libre, parce que, dit-il, ils ne subissent du dehors aucune influence nécessitante (4). Cette liberté de la volonté est essentielle aux créatures spirituelles qui ne peuvent la perdre. Mais il y a d'autres espèces de liberté, en particulier la liberté consistant dans l'exemption du péché et une autre liberté consistant dans l'exemption de tout mal et de toute misère ; d'où l'on peut établir trois degrés de libertés, *libertas naturae, gratiae, gloriae*, appelées

(1) *Sentl.* 1. dist 40, 2.

(2) *Ib.* n. 4 : Ita reprobatio Dei quae ab aeterno non eligendo quosdam reprobavit, secundum duo consideratur, quorum alterum praescit et non praeparat, id est, iniquitatem; alterum praeparat, sc. aeternam poenam.

(3) *Ib.* n. 5. — (4) *L. c.* cap. 10.

aussi *libertas a necessitate, a peccato, a miseria,* ou encore *libertas arbitrii, consilii, complaciti.* Adam au paradis possédait le second degré de liberté, au moins en ce sens qu'il était exempt de tout péché actuel et qu'il pouvait l'éviter (*non peccare potuit)* ; il convient parfois aux justes ici-bas, mais pour un temps déterminé. Il est même donné à quelques âmes contemplatives d'être élevées, dans le ravissement de l'extase au troisième degré de liberté, c'est-à-dire à l'exemption de toute peine du péché et de tout mal, en d'autres termes, à la liberté céleste (1), — c'est le théologien mystique qui vient de parler. Sur la nécessité de la grâce, la doctrine de Pierre Lombard est plus précise que celle de saint Bernard. Ce dernier en effet n'établit pas une distinction assez tranchée entre les œuvres méritoires et les vertus infuses d'une part et les bonnes œuvres naturelles de l'autre, car il enseigne que la grâce est nécessaire pour toute œuvre bonne. La nature, dit-il, nous a donné des dispositions et des affections pour la vertu, mais la direction actuelle de ces dispositions vers le bien dépend de la grâce. Cela est vrai sans doute du bien surnaturel, mais non pas du bien naturel (2).

Comme conclusion de son traité, le saint docteur fait une remarque très juste sur la coopération de la grâce avec la volonté : la grâce inspire la bonne action et la commence, mais ensuite la grâce et la volonté libre comme deux facteurs intimement unis et agissant de concert la mènent à bonne fin, de telle sorte que la grâce est surtout le principe

(1) *L. c.* cap. 5 : Hic plane etiam in hac carne, raro licet raptimque, complaciti libertate fruuntur, qui cum Maria optimam partem elegerunt, quae non auferetur ab eis.

(2) *Ib.* cap. 6 : Simplices namque affectiones insunt naturaliter nobis tanquam ex nobis : additamenta ex gratia...... A Deo igitur velle quomodo et timere, quomodo et amare, accepimus in conditione naturae, ut essemus aliqua creatura : velle autem bonum, quomodo et timere Deum, quomodo et amare Deum accipimus in visitatione gratiae, ut simus Dei creatura.

opérant *(ex quo)*, et la volonté libre le *substratum* et l'organe *(in quo)* coopérant à la bonne œuvre, à la manière d'un instrument (1).

§ 101

Doctrine d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et d'Albert le Grand sur la grâce et la prédestination.

A. Comme il avait fait pour l'état primitif, Alexandre de Halès de même ouvre des voies nouvelles à un plus grand éclaircissement des théories de la grâce. La philosophie d'Aristote, qui d'Espagne s'introduisit dans les écoles chrétiennes, exerça aussi son influence sur la doctrine de la grâce. Alexandre établit d'abord très clairement ce qu'il y a d'habituel dans la grâce sanctifiante et depuis lors toutes les écoles ecclésiastiques ont étudié ce côté de la grâce sous tous ses aspects. Il appela la grâce sanctifiante une *gratia gratum faciens*, parce que, dans un sens surnaturel, elle rend l'homme agréable à Dieu et semblable à lui (2) ; elle donne en effet à l'homme la charité infuse et le pouvoir de faire des actions méritoires pour le ciel. La *gratia gratis data* au contraire comprend toutes les autres grâces actuelles ou habituelles et, parmi ces dernières, les dons gratuits *(charismata)* ou grâces habituelles qui, aux premiers siècles, servaient à l'édification du prochain et à la glorification de l'Eglise.

(1) *Ib.* cap. 14 : Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat , in ceteris comitetur ; ac hoc utique praeveniens, ut jam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen, quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficetur ; ut mixtim, non singillatim ; simul, non vicissim, per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa ; sed ut totum in illo sic totum ex illo.

(2) *S. th.* 2. qu. 96. membr. 1. : Tertio modo (gratia dicitur), quod est superadditum libero arbitrio tanquam rectificans et complens et elevans et sic dicitur gratia quae gratum facit, quia facit hominem Deo acceptum et conformem.

Alexandre s'attache en particulier à combattre la doctrine de Pierre Lombard ; il n'identifie pas purement et simplement la grâce sanctifiante avec la charité infuse, il veut cependant qu'elle soit le Saint-Esprit habitant dans l'âme. Il a bien raison de comprendre la grâce sanctifiante comme une chose créée, existant à côté de l'incréé, c'est-à-dire, à côté de l'Esprit-Saint, source et principe de la charité, et de considérer la grâce sanctifiante comme le don surnaturel de ressemblance avec Dieu (1). D'autre part, la grâce sanctifiante ne s'identifie pas avec la charité infuse, elle est plutôt la base commune à la charité et aux différentes vertus infuses. Aussi Alexandre, sans admettre une distinction de substance entre la grâce sanctifiante et la charité, y reconnaît cependant une distinction réelle, c'est-à-dire, une distinction se rapportant à l'opération et à l'être *(secundum rationem et esse)*. Il n'est donc pas l'auteur de la doctrine, qui sera plus tard celle des scotistes, sur l'identité de la grâce sanctifiante et de la charité.

Tous les théologiens admettaient une augmentation et une élévation de la grâce sanctifiante ; la sainte Ecriture en donne assez de témoignages non équivoques. Mais ils n'étaient pas d'accord sur la détermination précise de sa nature et de ses procédés. Alexandre pense qu'elle consiste non pas dans l'addition d'une nouvelle grâce extérieure, mais dans une augmentation de la puissance intérieure, dans une reproduction plus fidèle de l'image de Dieu (2).

B. Saint Bonaventure suivit la même route que son maître, mais il alla plus loin et établit plusieurs de ses opinions sur des preuves plus solides.

1. Il accepte la dénomination de *gratia gratum faciens* et de *gratia gratis data* dans le sens déjà donné plus haut (3). Il décrit en particulier les opérations diverses de la *gratia gratum faciens* : elle produit la vertu et par elle purifie

(1) *S. th.* 3. qu. 69. membr. 2. a. 1. 2.
(2) *Ib.* qu. 69. membr. 4. a. 2. — (3) Cf. Brevil. p. 5. c. 1. 2.

l'âme ; elle confirme dans le bien et élève vers le ciel ; elle produit de la lumière qui donne la vérité, elle refait en nous l'image de Dieu ternie ou effacée et rend notre âme semblable à Dieu ; elle allume en nous le feu de l'amour et nous unit pleinement à Dieu ; elle rend l'âme agréable à Dieu, et c'est de là qu'elle tire sa dénomination (1). D'ailleurs, la nécessité de la grâce sanctifiante pour l'homme et le besoin qu'il en a, se tire ordinairement de ce qu'elle le dispose à atteindre sa fin surnaturelle et lui donne la capacité de faire des œuvres méritoires pour le ciel (2).

2. Il réfute par des raisons sérieuses l'identification de la charité infuse du Saint-Esprit et reproche à Pierre Lombard d'avoir au moins tronqué la vérité en niant, à côté de la grâce incréée, le côté créé de la grâce. Sans doute le Saint-Esprit est bien la cause efficiente et le type même de la charité infuse, mais la cause formelle de notre justice et de notre charité, ce n'est pas le Saint-Esprit lui-même, mais un *habitus* créé. Ainsi l'exigent l'essence de la charité, sa qualité de vertu et son action. L'essence de la charité, c'est de disposer l'âme à la possession de Dieu dans le ciel et de l'unir à Dieu ; et cela ne peut se faire que par un *habitus* créé, remplissant le rôle de cause formelle (3). La vertu de charité n'existe réellement en nous que par un *habitus* particulier de notre volonté qui nous dispose et nous excite à tendre vers Dieu, comme vers notre fin suprême surnaturelle. L'œuvre de renouvellement et de restauration, produite par la charité suppose également que la charité est un *habitus* s'attachant à la volonté *(habitus informans)*.

3. La grâce sanctifiante ne s'identifie pas avec la charité infuse ; elle a plutôt, avec elle et avec les autres vertus infuses, un rapport analogue à celui de la lumière avec les couleurs. Les vertus acquises et naturellement imparfaites *(informes)* sont sans valeur pour le ciel ; elles deviennent

(1) *Ib.* c. 1. — (2) *In Sentt.* 1. dist. 17. a. 1. qu. 1.
(3) *In. Sentt.* 2. dist. 27. a. 1. qu. 1.

cependant agréables à Dieu, lorsque la grâce sanctifiante les éclaire et les illumine, tout comme les couleurs ne deviennent réelles et visibles pour notre œil qu'au moment où la lumière les éclaire. Ce rapport, il est vrai, est purement analogique. La grâce sanctifiante n'agit pas seulement à la surface de l'âme, mais elle pénètre son être tout entier et toutes ses facultés, pour donner la vie à toutes ses vertus et les rendre méritoires pour le ciel (1). Il n'y a au contraire aucune distinction essentielle entre la grâce sanctifiante et la gloire, elles ne sont distinctes que par la relation de temps : l'une est la préparation et l'autre l'accomplissement. Tandis que dans la période de préparation, Dieu s'abaisse jusqu'à l'homme pour établir sa demeure en lui ; dans la gloire, l'homme est élevé jusqu'à Dieu (2).

4. Saint Bonaventure explique l'augmentation de la grâce sanctifiante par une addition de nouvelles grâces, et cette augmentation ne relève pas d'un *meritum de condigno* mais d'un autre tenant le milieu entre le *meritum de condigno* et le *meritum de congruo* (3). Cette proposition n'a pas été généralement acceptée dans les écoles.

5. Saint Bonaventure établit quatre moments dans la justification : les deux premiers du côté de Dieu et les deux autres du côté de l'homme, lorsqu'il est déjà arrivé à l'usage de sa volonté libre. Ce sont le pardon du péché du côté de Dieu auquel répond, du côté de l'homme, le repentir ou la contrition de la volonté et l'infusion de la grâce à laquelle correspond la coopération libre de l'homme. L'effacement de la faute est donc, d'après lui, une opération de la grâce infuse, puisque celle-ci renouvelle l'âme, fait de l'homme un

(1) *In Sentt.* 2. dist. 27. a 1. qu. 2 : Quemadmodum enim color qualitas est corporis terminati quae a praesentia luminis influxi venustatur et completur ut possit movere visum, sic virtus quae est habilitatio potentiae absque gratia gratum faciente informis est sicut color sine lumine ; sed ea adveniente ex qua tota anima in se et in suis potentiis decoratur, formari et vivificari dicuntur virtutum et effici Deo accepti.

(2) *Ib.* qu. 3. — (3) *Ib.* a. 2. qu. 2. 3.

membre vivant du Christ et le consacre comme un temple du Saint-Esprit (1).

6. Dans la doctrine de la prédestination et de la réprobation, le saint docteur cherche une réponse à ces deux questions pleines de mystère : comment, avec le décret éternel et immuable de Dieu sur le salut de chaque homme en particulier, peut-on parler encore de lutte morale et d'effort moral, et, sur quels motifs, peut-on baser la prédestination ou la réprobation ?

Les obscurités qui cachent à nos regards la prévision infaillible de Dieu entourent aussi la première question. Il faut observer cependant que Dieu ne peut jamais se tromper dans la connaissance de tout ce qui est réel, puisqu'il voit très parfaitement même tout ce qui est possible. De même qu'un observateur placé sur un point culminant domine toute la contrée, découvre toutes les routes qui y conduisent et par conséquent voit aussi tous les voyageurs sans leur prescrire telle ou telle route, de même Dieu, du haut de son éternité, voit non seulement tout ce qui est possible, mais aussi tout ce qui sort du possible pour passer à la réalité (2). Ainsi s'explique l'infaillibilité de la prescience divine. Il ne s'ensuit pas qu'une nécessité de réalisation soit imposée d'avance à ce qui doit arriver dans le temps, car la connaissance de Dieu n'est pas une prévision soumise aux limites du temps, mais une connaissance éternelle ou la vision continue d'un présent indivisible qui ne connaît ni d'avant ni d'après. Une certaine nécessité pèse cependant sur toutes les choses qui se réalisent, en ce sens qu'il ne peut pas se faire qu'elles ne se

(1) *Brevil*, p. 5. cap. 3.

(2) *In Sentt.* 1. dist. 40. a. 2. qu. 1 : Et talis est aspectus divinae praescientiae, quia ab aeterno cognovit quae cogitare poteramus vel velle ; et simul cum hoc vidit, in quam partem nostra voluntas et operatio inclinantur. Et quia totum posse, velle et agere complecitur, ideo non potest falli. Et quia praedestinatio claudit praescientiam, hinc est quod concordat cum libero arbitrio.

réalisent pas. Cette nécessité s'impose aussi bien aux prédestinés qu'aux choses prévues comme devant se réaliser. Mais Dieu de son côté porte le décret de prédestination ou de réprobation avec pleine liberté de volonté ; il faut donc déjà maintenant dire : il est possible que Dieu ait prédestiné celui-ci et non celui-là (1), en sous-entendant cependant toujours l'hypothèse du présent éternel, dans lequel le décret est porté. Quant à faire accorder ensemble la liberté de Dieu et son immutabilité, c'est une question qui restera toujours insoluble et un mystère impénétrable. Considérée du côté de l'homme et par rapport à ses effets à savoir l'oblation de la grâce et de la béatitude, la prédestination est au moins autant, sinon davantage, chose contingente, soumise à l'empire de la volonté libre.

Un mystère encore plus profond et plus impénétrable, ce sont les motifs et les raisons qui nous permettraient d'expliquer la prédestination et la réprobation ou leur convenance. La prédestination, comme la réprobation, implique trois moments distincts. La prédestination est premièrement le décret éternel de Dieu, deuxièmement l'exécution de ce décret par la donation de la grâce dans le temps et troisièmement la béatification dans le ciel. La réprobation de son côté comprend premièrement le décret éternel de Dieu, deuxièmement l'exécution de ce décret par la permission de la faute et troisièmement la damnation éternelle. Le premier moment de la prédestination et de la réprobation, à savoir le décret éternel de Dieu, ne suppose aucune cause méritante de la part de l'homme. Ceci s'applique encore à l'exécution du décret, surtout dans son troisième moment, la béatification et la damnation, comme au second moment de la réprobation, c'est-à-dire à la privation de la grâce. Mais le second moment de la prédestination, la donation de la grâce, est tout au plus l'objet d'un mérite improprement dit (un *meritum de congruo)*, et chez

(1) *L. c.*

les enfants, une pure grâce. Jusqu'à quel point cependant la prévision des actions humaines libres est-elle une condition de la prédestination ou de la réprobation, le saint docteur ne le recherche pas davantage. La volonté de Dieu n'agit que sous l'influence et à la lumière de sa connaissance absolue, dont nous ne pouvons ici-bas pénétrer tous les secrets. Nous n'avons pour toute ressource que quelques principes généraux que saint Augustin ramène à celui-ci : Dieu veut manifester à la fois sa bonté et sa miséricorde d'un côté, et sa justice de l'autre. Quelquefois nous pouvons, dans un cas particulier, donner un motif éloigné de la prédestination ou de la réprobation : les mérites ou mieux la prévision des mérites de Pierre, par exemple, laissent conclure à sa prédestination ; de même que les démérites de Judas et sa trahison laissent conclure à sa réprobation. Au reste, on ne trouve au décret éternel de Dieu que des motifs de convenance et jamais de *causa meritoria ;* celle-ci n'existe que pour les effets de ce décret dans le temps, c'est-à-dire pour la correspondance à la grâce et l'augmentation de la grâce (1).

C. La doctrine d'Albert le Grand sur la grâce est absolument la même que celle des deux théologiens précédents. Il montre que la grâce sanctifiante est un *habitus* et il combat l'opinion de Pierre Lombard sur l'identification de la charité, qui nous est communiquée, et de l'Esprit-Saint ; il démontre la nécessité qu'a notre volonté d'une habitude infuse pour l'accomplissement des œuvres méritoires pour le ciel (2). Il établit également une distinction réelle (*quoad essentiam)* entre la grâce sanctifiante et la charité infuse, quoique *quoad substantiam* il y ait entre elles une unité semblable à celle qui existe entre l'essence et les facultés de l'âme humaine. La grâce sanctifiante donne un être surnaturel et une vie surnaturelle aux vertus, en tant qu'elles

(1) *L. c.* dist. 41. a. 1. qu. 2.
(2) *In Sen.* dist. 17 a. 1.

ont leur siège dans les facultés de l'âme (1) ; ce n'est qu'en seconde ligne, qu'elle excerce une action sur les facultés elles-mêmes (2) : elle rend d'abord l'homme bon et agréable à Dieu, et c'est ensuite seulement qu'elle sanctifie ses œuvres (3).

§ 102

Doctrine de saint Thomas sur la grâce et la prédestination.

Saint Thomas a si bien exposé la doctrine de la grâce que son enseignement a été conservé dans nos traités de dogme actuels ; il l'a fait d'ailleurs avec cette clarté lumineuse qui distingue ses écrits de ceux de tous les autres docteurs de l'Eglise.

1. On va en juger tout de suite par sa manière d'exposer la nécessité de la grâce. Pour la montrer sous son vrai jour, il distingue dans la grâce actuelle une triple action et un triple but. Dieu est l'être absolu, il est le créateur de l'univers et par là la cause première *(causa prima)* qui meut toutes choses et qui, par elles devenues *causae secundae*, produit tout ce qui a l'être dans le monde. Cette triple activité de Dieu n'est cependant pas encore à proprement parler la grâce, mais elle se révèle aussi dans la grâce elle-même, quoique celle-ci constitue déjà, en elle-même, une activité extraordinaire de Dieu et qu'elle soit autre chose que cette activité de Dieu conservant, régissant et mouvant toutes choses. L'activité propre de la grâce est comme une émanation d'un amour et d'une miséricorde extraordinaire de Dieu, tendant à perfectionner la créature raisonnable et en particulier l'homme. Cette activité propre

(1) *In Sentt.* 2. dist. 26. a. 11.

(2) *Ib.* a. 2 : Ergo patet, quod gratia non est prima perfectio potentiae quae operatur, sed prima perfectio essentiae animae et per illam refertur ad potentias.

(3) *Ib.* a. 4 : Gratia est bonae voluntatis Dei donum, gratum faciens habentem et opus ejus gratum reddens.

de la grâce s'exerce de deux façons ; 1° à la façon d'un remède guérissant la faiblesse produite par le péché, 2° à la façon d'une force rendant l'homme capable d'atteindre sa fin surnaturelle. Sur ce premier effet médicinal de la grâce, il faut bien remarquer que, par sa faute, l'homme a été totalement dépouillé de tout *habitus* le disposant à sa fin surnaturelle, mais qu'il n'a été que blessé dans ses facultés et ses capacités naturelles, en ce sens que la concupiscence désordonnée de la chair a produit en lui un affaiblissement et une corruption des facultés spirituelles, affaiblissement qui se fait encore plus sentir dans la volonté que dans la connaissance intellectuelle. Le besoin d'une grâce guérissant ces maux se mesure au degré de cet affaiblissement ; il n'y a donc sous ce rapport aucun besoin absolu, mais seulement un besoin relatif de la grâce. En tout cas, l'homme dans l'état de chute peut encore connaître, de lui-même, beaucoup de vérités naturelles, même beaucoup de vérités naturelles de la religion et accomplir, sans la grâce, quelque bien dans l'ordre naturel. Seulement, il ne peut pas observer toute la loi naturelle ni observer parfaitement le premier commandement de l'ordre naturel, à savoir l'amour naturel de Dieu, il a pour cela un besoin moral de la grâce adjuvante. Pour les œuvres surnaturellement bonnes au contraire, il en a un besoin absolu, et cela non seulement dans l'état de chute, mais en tout état (1). En particulier, la grâce actuelle surnaturelle est nécessaire pour nous disposer à recevoir la grâce habituelle, pour faire des œuvres méritoires pour le ciel, pour persévérer dans l'état de grâce jusqu'à la fin. Il faut même un degré extraordinaire de grâce pour vivre sans péché (2), c'est-à-dire pour se tenir pendant toute la vie à l'abri de toute faute vénielle.

(1) *S. th.* 1. 2. qu. 109. a. 1 : Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cujusque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendum veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem. — (2) *Ib.* a. 8. 10.

2. Saint Thomas entend la *gratia gratum faciens* et la *gratia gratis data* dans un sens autre que celui qui a été exposé jusqu'ici. La première comprend toutes les grâces proprement surnaturelles, les habituelles aussi bien que les actuelles ; et la seconde désigne les dons gratuits *(charismata)* qui ne sont donnés que indirectement pour le salut du prochain, qui sont donnés quelquefois même à un indigne(1).

La distinction plus précise qu'il établit entre la grâce prévenante *(gratia praeveniens* qu'il appelle *gratia operans*) et la grâce concomitante *(gratia cooperans)* et leur efficacité à joué un grand rôle dans les disputes qui suivirent le concile de Trente. Saint Thomas rapporte, en effet, à l'action de Dieu la déterminant et la précédant, comme sa *causa prima*, la volonté intérieure d'accomplir le bien, tandis que la réalisation effective de ce bien *(actus imperatus)* suppose, d'après lui, la coopération de notre volonté libre (2). On se demande seulement si saint Thomas a entendu que cette première grâce mouvante soit la seule cause efficace, de telle sorte que la première détermination de la volonté au bien doive être rapportée à la grâce antécédente comme à la *gratia efficax in se*. Le saint docteur n'a pas tranché la question. D'après ce que nous avons dit dans le numéro 1, l'action motrice de Dieu n'est pas une grâce proprement dite, elle ne fait qu'accompagner la grâce. D'ailleurs il est bon de remarquer que la volonté de l'homme est mue librement par cette influence déterminante (3) et que la bonne décision de la volonté est considérée comme œuvre de

(1) *Ib.* qu. 111. a. 1 5.

(2) *Ib.* a. 2 : Est autem in nobis duplex actus : primus quidem interior voluntatis : et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat, et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gr. operans.

(3) *Ib.* qu. 112. a. 2 : Sed potius quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo.

l'influence divine et en même temps de la volonté, mue et cependant libre, de l'homme (1).

Sans doute, il ne considère pas l'acquiescement de la volonté libre à cette influence excitante de Dieu comme une cause méritoire de plus grandes grâces et il ne donne à sa proposition : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam* que le sens suivant : Dieu donnera d'autres grâces à la suite de la première impulsion vers le bien (2). Mais il ressort aussi clairement de là que l'impulsion excitante de Dieu n'est pas une grâce proprement dite et ne suppose pas encore la volonté humaine dans une sphère plus élevée et dans une relation plus intime avec la fin surnaturelle. Cette influence excitante de Dieu s'étend aussi à l'activité vitale et au mouvement de toutes choses, aux créatures sans raison et aux créatures raisonnables ; il ne change rien au caractère spécifique de leurs activités, mais il les laisse plutôt agir selon leur nature libre ou non libre (3). Mais, c'est là une influence qui saisit immédiatement la volonté libre elle-même et ne la sollicite pas seulement d'une manière médiate, au moyen d'autres représentations (4).

3. La grâce sanctifiante et la charité infuse ne s'identifient pas avec le Saint-Esprit, telle est la thèse de saint Thomas et de la plupart des Scolastiques contre Pierre Lombard. Le Saint-Esprit est bien le principe efficace et le type premier de la charité qui habite en nous, mais celle-ci est un *habitus* créé et nécessaire à la volonté de l'homme, en vue de donner à ses actes un caractère méritoire pour le ciel (5). Il ne faut pas considérer le Saint-Esprit comme

(1) *Ib.* a. 3. — (2) *Ib.* a. 3.

(3) *S. th.* 1. qu. 83. a. 1. ad. 3 : Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit ; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

(4) *Ib.* qu. 105. a. 4. — *C. gent.* III, 88. — (5) *In Sentt.* 1. dist. 17. a. 1.

agissant seul ou comme un principe nécessitant la volonté humaine au bien ; il n'y aurait plus alors la première condition de tout acte méritoire qui est la volonté libre. D'autre part, il ne suffit pas d'une influence du Saint-Esprit sur la volonté pour donner aux œuvres faites sous cette inspiration une valeur durable pour la vie éternelle et pour l'ordre surnaturel, il faut pour cela que la volonté soit dotée d'une habitude surnaturelle (1). Le mérite dépend de la dignité et de l'élévation du méritant, et cette dignité et cette élévation, l'homme doit les recevoir et les garder à l'état d'*habitus* Ce n'est que lorsque la charité est dans l'homme à l'état d'*habitus* et donne à sa volonté le pouvoir habituel d'agir dans une sphère surnaturelle, que l'harmonie la plus parfaite s'établit entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. De même que Dieu, en effet, pour atteindre à ses fins dans le domaine de la nature sensible, ne se contente pas de mouvoir actuellement comme cause première ses créatures, mais qu'il a mis encore dans leurs facultés des inclinations et des instincts pour leur faire atteindre plus facilement leurs fins ; de même, après avoir destiné ses créatures raisonnables à une fin surnaturelle *(altior natura)*, Dieu les dirige et les conduit par les *habitus* surnaturels, dont il a doté leurs facultés, à l'obtention plus facile de la fin spéciale et sublime qu'il leur a déterminée et vers laquelle il les meut (2).

Il ressort de là que la grâce sanctifiante et la vertu infuse ne sont pas quelque chose de substantiel, mais quelque chose d'accidentel qui est surajouté aux créatures, après qu'elles sont déjà arrivées à leur être et à leur substance complète (3). On voit aussi par là que la mesure de la grâce sanctifiante et de la vertu infuse peut être différente selon les dispositions plus ou moins grandes de la nature et aussi selon l'intensité des désirs individuels, de sorte qu'il

(1) *Quaestt. disp.* de char. a. 1. — (2) *S. th.* 1. 2. qu. 110. a. 2.
(3) *In Sentt.* 1 dist. 17. qu. 1. a. 2.

n'est pas impossible à l'homme d'être élevé dans les biens surnaturels même au-dessus des Anges (1).

Pour saint Thomas, l'exposition de Pierre Lombard a le défaut de ne pas tenir compte de la grâce créée et de l'*habitus* qui existe en nous à côté de l'incréée ; elle n'est pas juste non plus quand elle suppose l'identité de la grâce sanctifiante et de la charité. Sans doute, la grâce sanctifiante et la charité sont intimement unies et inséparables, mais elles ne sont pas identiques, elles sont réellement distinctes. De même que les vertus acquises sont distinctes de la lumière de la raison, qui est leur règle et leur guide et qui par son l'influence seule a pu leur donner le caractère de vertu, de même les vertus infuses ont leur fondement commun dans la grâce sanctifiante, tout en étant distinctes de celle-ci. La grâce sanctifiante a pour sujet l'essence de l'âme et elle fait participer surnaturellement l'homme à l'être divin et à la nature divine ; les vertus infuses au contraire résident dans les facultés de l'âme et les font participer surnaturellement à Dieu, vérité absolue et bien suprême (2).

Autant la grâce sanctifiante et la charité sont distinctes entre elles, autant elles sont inséparablement unies l'une à l'autre, à tel point que à peu près tout ce que l'on peut dire de l'augmentation ou de la diminution de la charité doit se dire aussi de la grâce sanctifiante. Les théologiens avaient émis des opinions diverses sur la nature et le mode de cette augmentation de la charité : consiste-t-elle en ce que l'âme pénètre de plus en plus dans la charité de l'Esprit-Saint, ou bien en ce que l'âme est de plus en plus confirmée dans cette charité, ou bien en ce que la volonté humaine est de plus en plus pénétrée par cette charité, ou bien en ce qu'une nouvelle grâce s'ajoute constamment à une autre. Cette dernière explication est celle que donne le saint docteur dans son commentaire sur les livres des Sen-

(1) *Ib.* a. 3. — (2) *S. th.* 1. 2. qu. 110. a. 3. 4.

tences (1). Mais dans la Somme théologique, il approfondit davantage cette question et il montre que la charité ne s'augmente pas comme la science, qui s'étend à un nombre toujours plus grand d'objets, ni comme la matière, qui se communique ou s'étend à un nombre toujours plus grand de sujets. L'augmentation consiste plutôt dans la pénétration et la vivification progressives de l'âme par la charité agissant comme forme vitale. Le principe efficace de cette augmentation, c'est l'Esprit-Saint (2). De même que la science gagne en intensité par la connaissance d'objets connus avec plus de clarté et plus de certitude, de même l'amour augmente quand l'ardeur pénètre de plus en plus la volonté humaine. Cette augmentation peut aller jusqu'à l'infini, parce que nous n'atteindrons jamais l'idéal, la charité même, celle par laquelle Dieu s'aime lui-même.

Du fait qu'une chose peut être augmentée, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elle puisse être diminuée. Le péché véniel seul peut produire ou entraîner (comme *causa efficax aut demeritoria*) une diminution de la charité ; car le péché mortel la fait perdre totalement et un état stationnaire ne diminue pas encore les *habitus* infus; autrement, il faudrait admettre que les vertus communiquées aux enfants par le baptême diminueraient pendant les années qui précèdent l'âge de raison. Mais le péché véniel non plus ne peut opérer ni entraîner une diminution de la charité infuse : il ne peut l'opérer immédiatement, parce qu'il ne va pas contre la fin surnaturelle, mais seulement contre les moyens qui nous permettent d'arriver plus vite et plus sûrement à notre fin suprême. Il ne produit pas non plus d'affaiblissement de nos dispositions en vue du but final; tout au plus produit-il un retard dans l'obtention de cette fin suprême. Le péché véniel ne mérite pas davantage la diminution de la charité, parce que ce serait là pour le péché une punition excessive, une punition qui diminuerait la gloire

(1) *In Sentt.* 1. dist. 17. qu. 2. a. 1. — (2) *S. th.* 2. 2. qu. 24. a. 5.

céleste réservée à l'âme, ce qui est impossible ; car la gloire est le but final, et le péché véniel ne nous en détourne pas (1).

4. Saint Thomas (2) explique les quatre moments distincts de la justification absolument de la même façon que saint Bonaventure (3), et il réclame des adultes, comme une condition nécessaire, leur coopération libre se manifestant par le repentir, par la foi et par la conversion du cœur. Dans la suite, on se livra à des recherches nombreuses sur les rapports qui existent entre ces deux moments en Dieu, à savoir sur le pardon du péché et la sanctification positive. Il est certain que Dieu pouvait à l'origine laisser l'homme dans l'état de nature et ne pas lui donner sa fin surnaturelle et la grâce sanctifiante. Il était donc possible que l'homme fût placé dans un état où il aurait été privé de la grâce sans être pour cela coupable d'aucune faute. Même dans cet état, l'homme aurait pu pécher et se charger de la dette du péché ; il aurait alors pu obtenir d'une certaine façon la rémission de la faute sans l'infusion de la grâce sanctifiante (4). Mais dans l'ordre présent, d'après lequel Dieu a déjà déterminé dans Adam tous les hommes à une fin surnaturelle, il n'y a que deux hypothèses possibles : Dieu communique sa grâce lorsque la faute est remise et que le mur de séparation entre Dieu et l'homme est renversé, ou bien au contraire, Dieu remet la faute lorsque par l'infusion de la grâce, il vient habiter dans l'âme humaine.

(1) *S. th.* 2. 2. qu. 24. a. 10 : Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest neque effective neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam charitatem non attingit ; charitas enim est circa finem ultimum ; veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem... Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis ; cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori.

(2) *S. th.* 1. 2. qu. 113. a. 8. — (3) V. pl. h. § 101.

(4) *S. th.* 1. 2. qu. 113. a. 2. ad 1 : Et ideo licet homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Cette question sera traitée plus en détail dans le paragraphe suivant.

5. Un autre fruit de la grâce sanctifiante en dehors de la justification, ce sont nos œuvres bonnes et méritoires pour le ciel. Une condition préalable pour le mérite, c'est du côté de Dieu la promesse de la récompense, parce que la créature ne peut réclamer à son créateur et à son souverain Seigneur aucune récompense, si Dieu lui-même ne la lui a garantie par sa fidélité. Du côté de l'homme, il faut aussi pour le mérite une œuvre bonne et libre, parce que les créatures raisonnables doivent obtenir leur fin par leur volonté libre et ne peuvent attendre de récompense que pour un don d'elles-mêmes fait librement (1). Mais la récompense céleste est surnaturelle et dépasse notre connaissance, nos aspirations et nos désirs; elle est dans une sphère supérieure et nous ne pouvons la mériter que lorsque nous sommes élevés nous mêmes à cette sphère supérieure, lorsque nos facultés, en particulier notre volonté, sont dotées d'habitudes surnaturelles. Ce sont là deux effets de la grâce sanctifiante et des vertus infuses (2). En particulier l'*habitus* de la charité et son exercice est nécessaire pour le mérite surnaturel, parce qu'elle saisit Dieu comme la fin surnaturelle suprême et excite notre volonté plus que toute autre vertu à l'activité libre et au sacrifice volontaire (3).

La vie éternelle et l'augmentation de la grâce et de la charité, à laquelle se lie nécessairement une élévation de la gloire, sont seules l'objet d'un *meritum de condigno*. Au contraire, la grâce première peut être méritée, pour un autre, *ex congruo*, et on peut obtenir le don de la persévérance pour soi-même ou pour un autre, non pas comme mérite au sens strict du mot, mais comme un résultat de nos supplications *(per impetrationem, non per meritum)* (4).

(1) *Ib.* qu. 114. a. 1. — (2) *Ib.* a. 2. — (3) *Ib.*
(4) *Ib.* a. 6. 8. 9.

6. Le docteur angélique explique la prédestination et la réprobation à peu près de la même façon que saint Bonaventure et saint Augustin. D'après ces explications, la prédestination ne se confond pas absolument avec la providence de Dieu : tandis que celle-ci, en effet, se rapporte à l'ensemble des créatures, celle-là est le décret éternel de Dieu de diriger vers leur fin surnaturelle un nombre déterminé de créatures raisonnables et de les y faire arriver aussi effectivement que l'archer fait arriver sa flèche au but. La prédestination n'existe comme telle qu'en Dieu; l'homme en reçoit seulement les effets (1) : ceux de la prédestination et ceux de la réprobation. Ceux de la prédestination sont la donation de la grâce et de la béatitude ; ceux de la réprobation, la permission du péché et la damnation éternelle (2). Les divers moments qui effectuent la prédestination dans le monde créé sont seuls, à l'exclusion des moments du décret éternel de Dieu, soumis à la relation réciproque de cause à effet, de moyen à fin, de telle sorte que Dieu accorde la grâce pour faire acquérir la vie éternelle et la vie éternelle comme récompense du mérite acquis ou à acquérir. Considérée en Dieu même, la prédestination, pas plus que ses effets généraux, ne trouve dans l'homme aucune cause méritoire. En effet, tout mérite de l'homme est un résultat de la prédestination (3). Saint Thomas va même jusqu'à dire que pour l'élection spéciale d'un homme plutôt que d'un autre il n'y a pas d'autre motif que la volonté libre de Dieu qui prend en pitié celui qu'elle veut prendre en pitié (4).

Le nombre des prédestinés est lui-même déterminé par l'omniscience de Dieu ; il y a mieux, Dieu sait de toute éternité quelles personnes constitueront ce nombre ; en d'autres termes, ce nombre est non seulement formelle-

(1) *S. th.* 1. q. 23. a. 1. 2. — (2) *Ib.* a. 3. — (3) *Ib.* a. 5.

(4) *Ib.* ad 3 : Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem... Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate.

ment, mais encore matériellemeet déterminé. Aux regards de l'omniscience divine, le nombre des prédestinés est aussi bien déterminé que celui des infusoires, des insectes et des grains de sable. Dieu a en outre disposé ce nombre avec sagesse et déterminé librement les individus qu'il comprend dans la prédestination. Au contraire pour les créatures sans raison, que nous venons de mentionner, la volonté de Dieu s'étend d'abord à la conservation des espèces, et c'est seulement en seconde ligne qu'elle s'étend à la conservation d'un si grand nombre d'individus, en tant qu'ils sont nécessaires à la conservation de l'espèce et à d'autres fins supérieures. Cependant les créatures raisonnables ne servent pas seulement à conserver leur espèce, mais de plus chaque individu est immédiatement appelé à la fin suprême. C'est pourquoi la volonté de Dieu s'étend à la béatification éternelle de chaque homme en particulier et la prédestination à celle de chaque élu en particulier (1).

La prédestination et la réprobation ne s'accomplissent pas d'une manière absolument nécessaire. Elles sont conditionnées, c'est-à-dire dépendent de conditions préalables, nécessaires, exigées de l'homme (2). Est-ce que la prévision de ces conditions préalables à la prédestination est une cause antécédente et indicatrice ? saint Thomas ne l'a point recherché. Cette question ne fut étudiée que plus tard

(1) *Ib.* a. 7 : Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum vel aliquorum hujusmodi est per se praedestinatus a Deo. Sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae in quantum hujusmodi incorruptibiles sunt et potissimum illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis praefinitionis.

(2) *Ib.* a. 3. ad 3 : Praedestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quae non tollit libertatem arbitrii. Unde licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit.

lorsque les théologiens catholiques eurent à combattre le prédestinatianisme de Calvin, de Baïus et de Jansénius et à défendre, dans tous les domaines, la liberté de la volonté humaine. Saint Thomas n'eut pas l'occasion de s'en occuper, et, sur ce point, il s'en tint avec tous les théologiens du moyen âge, aux explications de saint Augustin, d'après lesquelles la prédestination, au sens large, était une prédestination adéquate (*praedestinatio adaequata*) à la vie éternelle et aux mérites. Les mérites étaient donc mis au nombre des effets de la prédestination, et c'est pour cela qu'on ne se demandait pas si la prédestination aux mérites dépendait de la *scientia media*, c'est-à-dire de la connaissance qu'a Dieu de la coopération future de l'homme ; le saint docteur reconnaît cependant, au moins indirectement, cette dépendance, quoique sous un autre nom. En effet dans sa réponse à la question de savoir si Dieu ne nécessite pas les choses créées pour les amener à leur fin, en les mettant dans les mains de sa providence et les soumettant ainsi à sa volonté dominatrice, saint Thomas fait remarquer expressément que Dieu emploie sans doute beaucoup de causes nécessitantes pour arriver à ses fins, mais qu'il emploie aussi quelquefois des causes contingentes ou des causes agissant avec liberté, sans confier pour cela au hasard l'obtention de ses fins. Dieu doit donc au préalable être certain du défaut de coopération de ces causes efficaces mais contingentes (1).

(1) *Ib.* qu. 19 a. 8 : Quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles ; ex quibus effectus contingenter proveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes ; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

§ 103

Henri de Gand, Duns Scot et l'école scotiste sur la grâce et la prédestination

A. Henri de Gand est en beaucoup de points le précurseur de l'école scotiste ; il admet en particulier l'identité de la grâce sanctifiante avec la charité. Ce qui surprend cependant, c'est qu'il affirme que la charité s'attache autant à l'essence qu'à la volonté des justes et qu'elle habite comme forme aussi bien dans l'une que dans l'autre (1). On ne peut se l'expliquer qu'en se rappelant qu'il n'admettait aucune distinction réelle entre l'essence et les facultés. Mais comme cette dernière assertion est insoutenable, son opinion sur la nature de la charité tombe aussi d'elle-même.

B. 1. Duns Scot se servit de cette opinion de Henri de Gand en la revêtant d'une forme particulière, adoptée dans l'école qui porte son nom : la grâce sanctifiante serait d'après lui identique à la charité infuse, il n'y aurait pas au moins entre elles de distinction réelle, mais seulement une distinction formelle. Il faut qu'elles soient au moins formellement distinctes, pour que l'une puisse être regardée, comme une *gratia gratum faciens* de la part de Dieu et l'autre comme charité de la part de l'homme. En effet c'est par cet *habitus* que Dieu purifie et sanctifie l'âme et que l'homme est disposé à aimer Dieu par-dessus tout (2).

(1) *Quodlib.* 4.

(2) *In Sentt.*2. dist. 27. n. 3 : Potest teneri opinio Magistri... quod Sp. s. non per alium habitum distinctum a charitate movet voluntatem ad diligendum Deum meritorie, et distinctum ab illo habitu, quo animum inhabitat, qui est gratia et ipsa est charitas... sic ergo possumus concedere, quod licet idem absolutum sit in anima, per quod anima diligit Deum ut objectum, et per quod anima acceptatur speciali acceptatione a Deo et ordinatur ad beatitudinem. Tamen alia et alia ratio est in isto absoluto, in quantum sic et sic respicit Deum... et sic omnis gratia est charitas et tamen sunt distinctae ab invicem formaliter.

C'était admettre par là que la grâce sanctifiante a son siège d'abord dans la volonté et ensuite médiatement dans l'essence de l'âme humaine ; ce que Duns Scot exprimait au reste clairement et avec d'autant plus de logique qu'il ne reconnaissait pas de distinction réelle,mais seulement une distinction formelle entre l'essence de l'âme et ses facultés. Cette hypothèse fait disparaître plusieurs caractères distinctifs de la grâce : elle n'est plus alors une union essentielle de l'âme avec Dieu, elle ne produit plus une participation à l'être divin (2 Petr. 1, 4). La grâce sanctifiante, d'après lui, n'a pas d'autre rôle que de donner à l'âme une forme où une ressemblance divine et de rendre les bonnes œuvres méritoires pour le ciel. Mais l'homme ne peut, toujours d'après lui, obtenir aucune participation à l'être divin parce que cet être infini est élevé au-dessus de tout être créé et ne peut jamais être reproduit par une image adéquate. Cependant puisque l'homme obtient par la foi une participation à la vérité, à la connaissance divine et, par la charité infuse, une participation à l'amour divin, comment ne pourrait-il pas aussi, par une régénération divine,participer à l'être divin et à la vie divine ? L'âme humaine est de sa nature l'image de Dieu et la nature humaine en Notre-Seigneur a été unie au Verbe divin dans l'unité de l'être. Il est vrai que l'école scotiste n'admet pas cette dernière assertion. Mais la dette de la faute ne pèse pas seulement sur la volonté libre de l'âme humaine, elle pénètre jusque dans son être et dans sa nature, n'est-il donc pas convenable aussi que son contraire, la grâce sanctifiante, pénètre également l'essence de l'âme ? Duns Scot s'appuie sur la raison suivante, à savoir que si la grâce avait son siège principal dans l'âme, elle devrait manifester son action d'abord dans l'intelligence et ensuite dans la volonté libre et que sa disparition,comme son retour, devrait se montrer d'abord dans l'intelligence par une élévation de la foi et ensuite dans la volonté par une élévation de la charité. Mais c'est tout le contraire

qui arrive. La grâce sanctifiante se manifeste précisément comme la charité, et la perte de la grâce sanctifiante est bien la perte de la charité (1). L'objection de Duns Scot serait juste, si la grâce sanctifiante était la racine et la source d'où découleraient immédiatement et physiquement les vertus infuses, mais l'objection est insoutenable, s'il n'y a qu'une union morale entre la grâce et les vertus infuses, si Dieu donne d'abord quelques vertus infuses pour préparer l'élévation de l'être et en donne ensuite d'autres pour servir à la charité de cortège et d'ornement. L'opinion des Scotistes ne peut pas davantage s'appuyer sur les expressions de la sainte Ecriture qui considèrent les mêmes effets tantôt comme résultats de la grâce sanctifiante, tantôt comme résultats de la charité. Ainsi les résultats de la charité sont, d'après l'épître I Jo. 4, 7, de nous faire enfants de Dieu, d'après Jo. 14, 21, de nous rendre agréables à Dieu, d'après I Jo. 3, 14, de nous donner une vie spirituelle plus élevée, d'après I Jo. 4, 6, de nous unir à Dieu, d'après I Cor. 13 de rendre nos œuvres méritoires pour le ciel, d'après Jo. 1, 12 de nous donner la vie éternelle ; et en d'autres passages ces mêmes résultats sont attribués à la grâce sanctifiante. Tout cela s'explique en supposant l'union inséparable de la charité et de la grâce sanctifiante, sans recourir à l'identité de l'une avec l'autre. Bien plus, la sainte Ecriture exclut cette identité en beaucoup d'autres passages (2).

2. Cette manière de concevoir la grâce sanctifiante entraîne encore d'autres conséquences. Il n'y a pas de connexion immédiate ou physique entre l'infusion de la charité et la rémission de la faute ; il n'y a pour Dieu aucune nécessité morale de remettre la faute, au moment même de l'infusion de la grâce sanctifiante. De même qu'une faute grave n'en-

(1) *Ib.* dist. 26. qu. 1. — (2) Ep. aux Rom. 5. 15. 2. Cor. 13. 13. 1 Tim. 1, 14

(3) Cf. Duns Scotus *In Sentt.* 4. dist. 1. qu. 6 : Nulla virtus infusa potest corrumpi a nobis per aliquem actum nostrum, quasi per naturam repugnantiae, sed solum per causam demeritoriam ; anima enim peccans demeretur, quod gratia non conservetur in ea.

lève pas immédiatement et physiquement la charité infuse, mais n'a qu'un effet déméritoire, c'est-à-dire produit le démérite, en vertu duquel Dieu nous enlève les habitudes qu'il nous avait communiquées, de même l'infusion de la charité habituelle doit faire, mais seulement par pure convenance, que Dieu pardonne aussi la faute. Saint Thomas ne va pas aussi loin, Sans doute il faut reconnaître que dans l'état de nature l'homme était abandonné de Dieu et que, dans cet état, la dette aurait été contractée ou remise sans aucun rapport à une grâce sanctifiante.

Mais qu'inversement, avec l'état de grâce sanctifiante et la charité habituelle, la persistance de la faute grave soit possible et puisse être imaginée comme possible, c'est une opinion des scotistes. Elle paraît erronée. Si en effet l'homme peut par un poison matériel détruire immédiatement et physiquement la vie de son corps, comment ne devrait-il pas aussi pouvoir détruire et détruire réellement, par le poison du péché, la vie surnaturelle de son âme, qui dépend de sa volonté libre ? De plus il est contradictoire que Dieu s'approche avec amour du pénitent repentant, habite en lui, l'orne de toutes les vertus, en particulier de la charité, et le laisse enchaîné dans les fers du péché et de l'ennemi (1).

Ajoutons que le concile de Trente (2) a défini la doctrine de la justification et a indiqué comme cause formelle de l'extinction du péché la grâce sanctifiante. Cette grâce n'est donc pas la cause méritoire ; bien plus le concile place la cause méritoire dans les mérites du Christ.

3. La doctrine de la nécessité de la grâce actuelle est développée avec la même précision par Duns Scot, comme par saint Thomas (3).

(1) Parmi les théologiens d'après le concile de Trente, Suarez s'exprime cependant en faveur de l'opinon scotiste, quoiqu'il regarde aussi l'opinion thomiste comme probable et plus propre à réfuter les erreurs des réformateurs.

(2) S. 6. cap. 7. — (3) Voir plus haut. § 102.

4. Duns Scot n'est pas entré dans la question, encore pendante alors, de la prédestination et de la réprobation. Dans le développement des mystères, il aime surtout l'explication qui maintient entièrement la liberté de Dieu dans le choix de ses élus et sa générosité (1). La prédestination à la vie éternelle ou à la fin dernière lui apparaît comme la première phase, la seconde est dans la prédestination à la grâce et aux mérites, parce que pour la volonté le but final vient toujours en premier lieu, les moyens pour atteindre ce but final ne sont qu'en second lieu l'objet de la volonté (2). La réprobation aux peines éternelles de l'enfer suppose la prévision des péchés futurs de l'individu, et est réprobation *propter praevisa demerita futura* (3) ; par contre la réprobation en général, en tant qu'elle renferme aussi le décret de la permission du péché, ne peut être rapportée qu'à la volonté libre de Dieu.

C. Durand, quoique Dominicain, figure généralement parmi les représentants de l'école scotiste ; mais il a une préférence pour les opinions singulières. La *gratia gratum faciens* est aussi, d'après lui, un *habitus* créé qui rend l'homme capable de faire des actions méritoires pour le ciel (4) ; mais elle est identique avec la charité et n'a pas comme sujet l'essence de l'âme, mais les facultés (5). Sans

(1) *In. Sentt.* 1. dist. 41. n. 13 : De istis opinionibus, quia Apostolus videtur disputans de ista materia ad Romanos in fine quasi totum imperscrutabile relinquere dicens : O altitudo etc. Ideo ne scrutando de profundo eatur in profundum eligatur quae magis placet, dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua injustitia, et alia quae salvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem. Et qui aliam opinionem tenuerit, respondeat ad ea, quae tacta sunt contra eam.

(2) *Ib.* n. 12 : In quarto instanti offertur voluntati divinae Judas est finaliter peccator et *tunc Juste* vult punire.

(3) *In. Sentt.* 3. dist. 13. qu. 1 : Gratia gratum faciens perficit hominem in se et ad meritum personale.

(4) *Ib.* 2. dist. 26. qu. 2 : De gratia autem et omnibus habitibus infusis, quum perficiant hominem in comparatione ad operationem bonam, quae est ad utilitatem personae (ut est gratia gratum faciens) vel ad utilitatem

doute il a aussi appelé grâce la bienveillance divine ; cette grâce est la grâce incréée, mais il n'a pas fait consister en celà l'essence de là grâce sanctifiante et justificative, comme on le voit très clairement dans les passages cités plus bas (1).

Dans l'école thomiste on s'en tint sur tous les points à la doctrine de la grâce de saint Thomas, à laquelle se rattachèrent la plupart des théologiens, en particulier Denys le Chartreux (2).

Dans les derniers temps du moyen âge, des erreurs prédestinatianistes reprirent de la vogue. Wiclef en enseigna quelques uns dans son *Trialogus* (3). Jean Huss les prit à Wiclef et déclara dans son livre *De ecclesia* (4) que l'Eglise était la communauté des prédestinés, proposition qui était au nombre des trente thèses tirées des écrits de Jean Huss qui furent condamnées dans la quinzième session du concile de Constance. Ces hérésies ne provoquèrent pas de la part d'écrivains éminents d'exposition particulière de la doctrine de la grâce. Ces hérésies avaient été réfutées par la Scolastique trop clairement et trop profondément, pour qu'on y revînt (5). Mais après le concile de Trente, il y eut sur la grâce et la prédestination de nombreuses controverses d'écoles, lorsque Baius et Jansénius eurent renouvelé le prédestinatianisme.

ecclesiae (ut sunt gratiae gratis datae), idem docendum est quod ipsae sunt in illis potentiis tanquam in subjectis, ad quarum actus perficiunt.

(1) *Ib.* 3. dist. 2. qu. 3.

(2) Cf. *In Sentt.* 2. dist. 26. qu. 2.

(3) L. 1. c. 14 : Et sic videtur mihi probabile, ut supra, quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum.

(4) C. 1 : Ecclesia autem sancta catholica, i. e. universalis, est omnium praedestinatorum universitas.

(5) Torquemada *de eccl.* I, 54 sqq. réfuta les erreurs des Hussites sur l'Eglise invisible.

CHAPITRE V

Doctrines sur les Fins dernières de l'Homme et du Monde

(Eschatologie).

§ 104

Le jugement particulier et l'exécution immédiate qui suit la sentence dans la félicité éternelle ou la damnation éternelle. Erreur du millénarisme.

De l'Eschatologie, qui comprend la doctrine des fins dernières de l'homme et du monde, nous ne traiterons ici que les points qui ont été l'objet d'un développement dogmatique. Nous ne nous occuperons pas de la mort et du jugement particulier dont nous avons déjà parlé à propos de la nature de l'homme et des peines du péché. On peut également ne pas attribuer une grande importance cette opinion de Duns Scot qui tient que l'immortalité de l'âme ne peut être reconnue que comme vraisemblable par la raison naturelle, sans pouvoir être rigoureusement démontrée. Il avait obscurci lui-même cette vérité naturelle, par ses vues erronées sur la matière et l'esprit et il exerçait ensuite sa subtile critique sur les divers arguments (1).

1. Par contre au sujet de l'état de l'âme après le jugement particulier, on voit souvent agiter au moyen âge la

(1) *Reportt.* 4. dist. 43. qu. 2.

question de savoir si les justes, supposé qu'ils n'aient rien à expier dans un lieu de purification, sont aussitôt reçus dans le ciel, immédiatement après le jugement particulier, ou si la séparation irrévocable des bienheureux d'avec les damnés n'aura lieu qu'après le jugement général, et si jusque-là les justes seront privés de la vue de Dieu. Chez quelques Pères qui avaient des tendances millénaristes et chez les Grecs schismatiques en général, c'était la dernière opinion qui prévalait. Par contre les Scolastiques s'en tenaient à la vérité affirmée par la sainte Ecriture et par la plupart des Pères, à savoir que ce but final est irrévocablement atteint ou irrévocablement perdu, aussitôt après la conclusion du temps d'épreuves, par la mort et après le jugement particulier. Ceux-là seuls sont retardés pour atteindre ce but, qui ont encore quelques péchés véniels ou des peines temporelles à expier dans le Purgatoire. D'après saint Thomas, c'était une hérésie que de s'écarter de ces croyances (1).

Cependant le pape Jean XXII, dans une réunion de cardinaux et d'évêques, où il ne parlait pas *ex cathedra*, mais discutait comme dans une dispute théologique, s'était exprimé sur la thèse en question dans le sens opposé. Il avait exposé les raisons contraires et laissé la solution indécise. On a souvent dans la suite présenté ce fait comme une preuve contre l'infaillibilité pontificale. Mais l'infaillibilité ne se rapporte qu'aux décisions formelles et solennelles, c'est-à-dire procédant du magistère suprême du chef de l'Eglise, et non à l'expression d'une opinion personnelle qui n'a pas pour but de définir un article de foi. Cependant cette question, depuis longtemps décidée dans la tradition de l'Eglise, était de nouveau mise en doute par le fait de cette opinion du pape. Son successeur Benoît XII voulut régler la question, et il définit formellement ce dogme dans la Bulle *Benedictus Deus (1336) : Homines pios plene*

(1) *Suppl.* qu. 69. a. 2.

purgatos vel justos ex hac vita decedentes statim consequi beatitudinem et visione Dei beatifica perfrui.

Il fut fait de même au concile général de Florence (1435), dans le décret d'union, à cause des doctrines opposées des Grecs sur cette question :

Si vere poenitentes, fut-il dit, in Dei charitate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari... Illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam vel in suis corporibus, vel eis exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, in caelum mox recipi. — Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.

2. Le Millénarisme, après la réfutation complète qu'en fit saint Augustin, n'a plus gagné beaucoup de partisans dans l'Eglise (1). Au moyen âge,il fut repris seulement par les sectes illuminées de Jean d'Oliva, Amaury de Bène et quelques autres. Saint Thomas taxe cette doctrine d'hérétique (2), et saint Bonaventure l'appelle une erreur qui n'a aucun fondement ni dans la révélation ni dans la raison (3). Saint Bonaventure regarde au contraire le dogme de la résurrection générale pour tous, que le Millénarisme rejetait, comme une partie de la foi catholique (4). Le jugement particulier, par conséquent, apporte le jugement décisif de Dieu pour l'admission dans le ciel, la réprobation éternelle dans l'enfer, ou une purification temporaire dans le purgatoire, lorsque, avant d'entrer dans le Ciel, où rien d'impur n'a d'accès, il y a encore quelques peines temporelles à expier ou quelques péchés véniels à effacer. Ce sont ces

(1) Voir T. I, § 47. II, § 76. — (2) *S. th.* supp. qu. 78. a. 1. ad. 4.

(3) *In. Sentt.* 4. dist. 21. p. 1. a. 3. qu. 2.

(4) *In. Sentt.* 4. dist. 43. a. 1.

états particuliers de l'homme après le jugement particulier et ces différents séjours qui lui sont réservés, que nous allons examiner.

§ 105

Doctrine sur le ciel ; l'essence de la béatitude céleste, d'après les théories des écoles thomiste et scotiste.

« La vie éternelle, c'est qu'ils vous reconnaissent, vous, le vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ ». Ces paroles du Sauveur, au chapitre XVII, 3 de saint Jean, étaient pour saint Thomas la preuve que la vue de Dieu était non seulement une partie, mais l'essence même de la béatitude céleste. L'intelligence est d'après lui la première et la plus haute faculté de l'homme ; c'est par elle qu'il se distingue spécifiquement des autres créatures matérielles (1). La plénitude et la perfection de cette puissance constituera par conséquent l'essence de la béatitude. En outre la fin dernière de l'homme et de l'esprit pur ne peut être que la possession complète du souverain bien, vers laquelle nous tendons sur la terre avec notre volonté libre. Mais la possession spirituelle ne s'obtient pas par la volonté, mais par la connaissance parfaite, ou par la vision. La volonté tend à la possession du souverain bien à atteindre ou vers la jouissance de ce bien quand il est acquis ; par conséquent, elle peut aussi poursuivre la possession du souverain bien dans la vision de ce bien comme fin dernière, et en jouir.

Expliquer la vision béatifique comme suprême satisfaction de l'intelligence humaine et l'exposer dans ses rapports avec les fonctions actuelles de notre intelligence, c'est là en général pour la théologie une question d'un grand intérêt, et elle devait en avoir un d'autant plus grand pour la Sco-

(1) Voir plus haut § 81.

lastique qu'elle se prononçait pour la savante théorie aristotélicienne de l'intelligence. Dans la sainte Ecriture, notre connaisssance actuelle de Dieu est comparée à la connaissance que l'on a d'une chose par un miroir, et la connaissance du ciel est appelée une contemplation face à face (*visio faciei*) (1 Cor. 13-12), parce qu'elle est immédiate. C'est ce caractère de connaissance immédiate, privilège essentiel de la vision céleste, qui l'élève au-dessus de notre connaissance actuelle de Dieu. Cette dernière est une connaissance médiate, en ce sens qu'ici-bas nous connaissons Dieu comme un ouvrier par ses œuvres, c'est-à-dire par les traces qu'il a laissées dans les créatures matérielles, et par son image dans les créatures spirituelles.

Dans un certain sens, même la connaissance des êtres matériels, par laquelle, selon saint Thomas, la raison humaine commence son exercice intellectuel, parce qu'elle a dans ces choses son objet immédiat, est une connaissance médiate, du moins elle n'est pas aussi immédiate que la vision céleste de Dieu. Car l'intelligence humaine a besoin pour connaître les êtres matériels au moins d'un intermédiaire ; cet intermédiaire est l'image de la pensée, (*species impressa*), elle est produite par l'impression de l'objet extérieur sur notre intelligence, et par l'activité intellectuelle de celle-ci, de manière à former l'objet immédiat de l'intelligence et à fournir en quelque sorte la matière de l'idée à former (*species expressae*).

Toute connnaissance spirituelle est donc une certaine reproduction spirituelle de l'objet connu ; elle suppose une ressemblance entre le sujet connaissant et l'objet connu et se termine dans la production de l'image spirituelle de l'objet en question. C'est pourquoi, pour l'homme, être doué d'esprit et de sens, et dans ses efforts pour se dégager progressivement des liens de la sensibilité, les choses matérielles du monde extérieur sont les premiers objets sur lesquels s'exerce son intelligence, et elles sont rapprochées de lui, ou mieux, elles sont conduites dans son intérieur spirituel par

ces images de la pensée appelées *species impressae*. Mais les choses purement spirituelles, l'homme ne les connaît pas de cette manière ; il ne les connaît que par les analogies avec les choses matérielles, ou par leurs effets. Il en est de même pour notre connaissance de Dieu ici-bas. Mais Dieu est si différent du monde créé et si élevé au-dessus de lui, que nous ne le connaissons que par ses traces et par ses œuvres, et nous ne pouvons déterminer son essence que par analogie. Des images (*species impressae*) de son essence qui correspondent à leur objet, il ne peut pas en produire dans notre faible intelligence humaine. Nous ne pouvons connaître Dieu ici sur la terre, ni ne le connaîtrons dans le ciel, par de tels intermédiaires. Supposé qu'il imprimât dans notre esprit de telles images de son essence et de ses qualités, comme il en a imprimé réellement dans les Anges en les créant, ces images seraient encore quelque chose de créé, et par elles nous ne connaîtrions encore Dieu que médiatement et par une induction basée sur ses œuvres, quoique d'une manière plus parfaite que maintenant. Il a bien engendré une image adéquate de lui-même dans le Verbe divin, mais il ne peut l'engendrer dans un esprit créé ; il ne peut l'engendrer que dans une essence infinie. Les images, les *species impressae* de Dieu, ne seraient donc toujours qu'un intermédiaire pour une connaissance médiate et naturelle de Dieu, comme celle que les Anges ont par nature (1). Là-haut au contraire nous verrons Dieu tel qu'il est, face à face. Il faut pour cela qu'il nous donne, au ciel, une plus grande ressemblance avec lui-même, une ressemblance encore plus grande que celle que nous avons ici-bas avec les choses matérielles, car nous ne connaissons que ce qui a de la ressemblance avec nous. Si au ciel nous ne connaissons pas Dieu par les *species impressae*, — car cela serait encore une connaissance naturelle — il faut que, par l'éléva-

(1) Cf. Thom. *S. th.* 1. qu. 56. a. 3 : Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam Dei videt.

tion de notre nature actuelle, nous ayons avec lui une ressemblance encore plus parfaite, pour pouvoir le contempler immédiatement. Les choses matérielles elles-mêmes nous demeurent inconnues par leur essence ; leurs images seules entrent dans notre esprit ; dans le ciel au contraire, Dieu s'unira immédiatement à notre intelligence par son essence et, en lui communiquant la lumière de la gloire (*luminis gloriae*), la rendra capable de la contemplation immédiate. Dieu lui-même sera si présent à nous qu'il s'unira immédiatement à nous comme une forme de connaissance. Il en est de même pour la connaissance de Dieu que possèdent les bons Anges. Ils ne contemplent par Dieu dans leurs idées innées, car alors ils ne le connaîtraient que d'une manière immédiate et imparfaite et non pas par sa nature, mais il s'unit à eux par son essence, à la manière d'une forme de connaissance (1).

Le pape Benoît XII, dans la constitution *Benedictus Deus*, a formellement défini que cette vision béatifique de Dieu aurait lieu immédiatement dans le ciel (2).

Quelques théologiens ont encore poussé plus loin cette vue immédiate de Dieu et ont affirmé que la vision céleste exclut même la formation d'une idée ou d'un concept de l'essence et de la perfection divine, par conséquent aussi une *species*. Dans ces derniers temps on a même soutenu que la formation de la *species expressa* était impossible. Mais comment alors la vision de Dieu pourrait-elle remplir complètement la créature, la rassasier, la rendre

(1) Cf. Thom. *In. Sentt.* 4. dist. 49. qu. 2. a. 1 : Sicut nempe ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et materia efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellecta fit unum in intelligendo..... Et ideo cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit, et haec erit visio beatificans. Cf. De Ver. qu. 8. a. 1. — C. *Gent.* II, 50.

(2) *L. c.* : Vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate, munde, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur etc.

heureuse, si les bienheureux ne peuvent rien en avoir pour eux et si, dans son intelligence élevée par la lumière de gloire, ils ne peuvent rien regarder comme à eux ? Saint Augustin admet expressément une image parfaite de Dieu comme résultat de la vision céleste pour les bienheureux (1). C'est aussi la manière de voir de saint Thomas (2). La possibilité de la connaissance de Dieu par des images de l'intelligence, par une *speciem* de Dieu, ne peut absolument pas être niée. Les Scolastiques attribuaient bien aux Anges, comme leur étant naturelle (3), la connaissance de Dieu *per speciem impressam*, et quoiqu'ils ne reconnussent à l'homme pour la vie terrestre qu'une connaissance de Dieu par ses effets *(per effectus)* et n'admissent en lui que les *species impressae* des choses matérielles, cependant tous admettaient que l'homme peut bien se former de Dieu et des choses spirituelles, qu'il peut connaître par analogie, des *species expressae* (4). C'est une vérité tout à fait indubitable que déjà nous pouvons ici-bas nous élever de la contemplation de la création et des manifestations surnaturelles de Dieu à une idée de son essence et de ses attributs. C'est certes le devoir que poursuit la théologie d'éclaircir et de perfectionner cette idée. Combien plus devons-nous attendre la perfection de cette idée et l'espérer, lorsque dans le ciel nous aurons atteint, par la vision béatifique, la plus parfaite connaissance de Dieu. Ceci est, en effet, affirmé et justifié expressément par Henri de Gand (5), de même que par Auréolus, élèves tous deux de Duns Scot.

(1) *De Trinit.* 15, 16 : Quando videbimus eum sicuti est, et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum quia neque mentiemur neque fallemur.

(2) *S. th.* 1. qu. 27. a. 1 : Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, sc. intelligere, manet in intelligente. Quicunque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex ejus notitia procedens.

(3) Thom. *S. th.* 1. qu. 56. a. 3.

(4) V. plus haut § 17 et § 24.

(5) *Quodlib.* IV, 8 (pag. 154 ed. Ven.) : Tale ergo verbum dicimus formari de Deo in visione beata per speciem suae essentiae, et ab ipsa, et hoc verbum dicimus esse speciem, qua Deus formaliter videtur.

Saint Thomas, par contre, n'a pas traité cette question *ex professo*. Au XV[e] siècle les Thomistes ont commencé par la soulever, mais ils n'ont voulu donner sur cette controverse aucune décision ; ils ont regardé comme probable les deux opinions qui font des *species expressae* de Dieu, le produit de la vision béatifique. Ainsi pensait Capréolus (1). Depuis le concile de Trente, Suarez en particulier s'est prononcé pour et Philippe de la Très Sainte-Trinité contre les *species expressae*, produit de la vision de Dieu. Si nous négligeons l'expression de l'école, *species expressae*, il est absolument certain que la connaissance spirituelle des bienheureux ne perd pas sa nature, même par la vision béatifique, et qu'elle n'est pas privée de sa faculté productrice de provoquer en elle des images des objets connus. Quand saint Thomas fait provenir la vision béatifique de Dieu d'une union de l'âme avec Dieu aussi intime que celle qui a lieu entre l'âme et le corps, comme forme et matière, il n'y a là qu'une analogie et rien de plus. Car l'âme humaine ne perdra dans l'union avec Dieu ni sa nature ni ses facultés naturelles, ni sa personnalité. En niant la *species expressa* on ne reconnaît à l'âme humaine qu'une pure passivité ; ce que n'admet jamais la vraie Scolastique.

Ce point d'ailleurs est éloigné du dogme, et l'Eglise ne s'est pas exprimée là-dessus.

Il y a, par contre, une décision de l'Eglise au sujet du *lumen gloriae*, par lequel l'intelligence de la créature spi-

(1) *In Sentt.* 4. dist. 49. qu. 5 : Similiter ratio ibidem adducta non valet. Dicitur enim quod minor argumenti est falsa ; non enim divina visio quoad sui essentiam est formalis apparitio divinae essentiae, sed solum quoad sui principium, quod est divina essentia supplens vicem speciei, vel quoad sui terminum qui est conceptus vel verbum ut praedictum est. Utrum autem beati forment verbum, communiter tenetur, quod non habent aliud verbum a verbo increato distinctum propter intimam praesentiam verbi ad intellectum beatum sicut nec habent aliam speciem intelligibilem quam divinam essentiam. De hoc v. Henricum... Utrum autem hoc verum sit pro nunc non discutio, quia utraque pars probabilis est.

rituelle est élevée et rendue capable de voir Dieu immédiatement.

De même que déjà par la création l'intelligence humaine est pourvue d'une lumière naturelle, avec laquelle elle éclaire les images sensibles et les convertit en idées, de même que par la lumière surnaturelle de la foi (*lumen fidei*) il est rendu capable d'arriver à la croyance et à une certaine connaisance des vérités surnaturelles, de même par le *lumen gloriae* il sera fortifié et élevé d'une manière habituelle, pour pouvoir contempler dans son essence Dieu qui lui sera immédiatement présent (1). Quelques Scolastiques, en particulier Durand, qui sur plusieurs points a des opinions toutes particulières ont nié la nécessité du *lumen gloriae* et ont affirmé que Dieu, sans le moyen de cet *habitus*, peut rendre possible la vision béatifique (2). Mais le concile de Vienne (131) a défini cette doctrine en rejetant la thèse opposée des Béguards et des Béguins (3). La vision béatifique ne sera pas une contemplation sensible de Dieu : elle ne l'est pas, on le comprend, pour les esprits, elle ne le sera pas davantage pour les justes ressuscités. Car Dieu, en tant que pur esprit, ne peut pas être objet de vision sensible. Mais dans le monde futur glorifié la magnificence de Dieu ressortira de ses œuvres, d'une manière bien plus

(1) *S. th.* 1. qu. 12. a. 5.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 49. qu. 2. n. 24 : Noster intellectus de se potest in essentiam divinam tanquam in objectum, et totum impedimentum clarae et manifestae cognitionis divinae essentiae est, quia cognoscitur per medium inferioris gradus quod est essentia creata, quod medium potest excludi, ut probabitur ; ergo hoc excluso et praesentata divina essentia intellectui secundum se et immediate sequitur cognitio clara et manifesta qualis possibilis est intellectui nostro respectu divinae essentiae ..... Et hanc viam necessario habent tenere illi qui dicunt, quod Deus potest visionem immediatam suae essentiae communicare homini existenti in puris dispositionibus viae, quia isti excludunt speciem repraesentantem et *lumen gloriae* a tali visione.

(3) Th. 5 : Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante, ad Deum videndum et eo beate fruendum.

éclatante qu'elle ne ressort des choses terrestres ; mais elle se manifestera surtout par le corps glorifié du Christ. Nous verrons tout cela de nos yeux corporels. Dans ce monde glorifié nous verrons Dieu d'une façon médiate, comme par analogie, dans la voix et la parole de l'homme nous voyons sa vie (1).

Jusqu'au jour de la résurrection générale, les bienheureux du ciel, en tant qu'*animae separatae*, jouiront d'une vision spirituelle même du corps glorifié du Christ et tireront de là, pour leur propre bonheur en particulier, la connaissance parfaite de leur futur corps glorifié.

La vision de Dieu ne consistera pas cependant à comprendre *(comprehendere)* son essence. Dieu seul se connaît parfaitement de cette manière, il voit tout ce qui existe *(cognitione visionis)*, et dans son intelligence il embrasse tout le possible *(cognitione simplicis intelligentiae)*, parce qu'il voit sa toute-puissance, de la manière la plus parfaite. Sans doute, avec la vue de Dieu nous aurons une connaissance complète des choses créées, mais non pour cela une connaissance complète et entière de tout le possible ; ceci supposerait la compréhension de toute la puissance divine, telle que cette compréhension est en Dieu. On peut seulement se demander quelle sera l'étendue de notre connaissance quant au passé, au présent et au futur. A ce point de vue, il a été montré, dans la Christologie, que la Scolastique reconnaissait à l'âme de Jésus une connaissance universelle au point de vue de tout ce qui est réel. Quelques-uns veulent aussi attribuer cette connaissance universelle à tous les bienheureux du ciel. Saint Thomas trouve que cela n'est possible qu'après le jugement général ; mais il ne donne aucune décision sur la réalisation future de cette possibilité. Jusqu'au jour de la résurrection il admet cependant des différences, des degrés plus ou moins élevés de cette connaissance chez les bienheureux et les anges

(1) Thom. *In Sentt.* 4. dist. 49. qu. 2. a 2.

Car dans la sainte Ecriture (Apoc. 21, 23) il est supposé que les plus élevés dans le ciel éclaireront et instruiront ceux qui jouiront d'un degré de gloire moindre (1). Jusque là il y a donc, par conséquent, une élévation et une perfection accidentelles dans l'intelligence.

L'école scotiste soutient d'autres opinions sur l'essence du bonheur céleste. La volonté étant (d'après les Scotistes) la première et la faculté supérieure de l'esprit, et étant au dessus de l'intelligence, l'essence du bonheur céleste devait être placée dans la plénitude et la perfection de la volonté par la charité et la béatitude. La supériorité de la volonté se montre d'après Duns Scot dans sa domination sur les autres facultés, dans la supériorité de l'*habitus* de la charité qui perfectionne la volonté, par dessus l'*habitus* de la foi, dans la plus grande pureté et la plus grande bonté de l'acte de la volonté, par dessus les fonctions de l'intelligence, dans cette particularité de la volonté qu'elle n'attire pas en elle les objets vers lesquels elle tend pour leur communiquer sa perfection, comme le fait l'intelligence dans la connaissance des choses (2). Il suit de là que c'est la perfection de la volonté dans le ciel par la possession de Dieu dans l'union de l'amour céleste avec lui, et la jouissance de cet amour qui feront l'essence du bonheur céleste (3). Mais saint Thomas n'avait pas exclu la plénitude de la charité et la jouissance de la possession de Dieu, en qui la volonté et la charité trouvent leur satisfaction complète, de la béatitude céleste, mais il avait affirmé avec raison que cette perfection de l'amour et la jouissance (*fruitio*) de la perfection éternelle de Dieu, ainsi que le degré de cette possession étaient précisément subordonnés à la vision de Dieu et au degré de cette vision et produits par elle (4). Car

(1) *In Sentt.* l. c. a. 4. — Suppl. qu. 93. a. 1.

(2) Duns Scotus *Reportt.* 4. dist. 49. qu. 2. schol. 2. 3.

(3) *Ib.* qu. 4. schol. 1.

(4) *In Sentt.* 4. dist. 49. qu. 3. a. 5 : Sicut in delectatione beatorum de qua nunc agitur, causa proxima est Dei visio, sed prima causa es

nous n'arrivons à la possession complète de Dieu que par la vue de son essence, comme nous n'arrivons à la possession spirituelle complète des choses créées que par la complète connaissance que nous en avons. Nous ne pouvons pas nous approprier Dieu par notre volonté, c'est-à-dire par une certaine souveraineté que nous aurions sur lui. La possession de Dieu comme notre fin dernière, par opposition à l'effort vers cette fin dernière, dans lequel consiste notre devoir moral sur la terre, constituera l'essence du bonheur céleste. La charité s'élèvera à un degré tel que le péché et la chute seront impossibles et le bonheur inamissible ; le fruit de cette charité sera la jouissance de Dieu. C'est donc également de la vue de Dieu que saint Thomas déduit l'inamissibilité du bonheur céleste. Ici sur la terre nous n'avons, pendant le temps d'épreuve, la liberté de choisir Dieu ou les choses finies comme notre fin dernière, que parce que nous ne connaissons pas Dieu du côté de sa bonté, comme étant la satisfaction de toutes nos forces, d'une manière assez parfaite pour que nous soyons nécessairement obligés de l'aimer. Plusieurs instincts de l'âme trouvent ici-bas leur satisfaction dans les biens sensibles, qui s'offrent à l'homme plus impérieusement que le souverain bien. L'impulsion naturelle du désir et de la volonté nous pousse nécessairement sur la terre à ne tendre qu'au bonheur en général. Mais quant à savoir où se trouve notre bonheur complet, nous ne le voyons pas ici-bas avec une évidence telle que notre volonté doive suivre nécessairement. Les choses finies exercent, à bien des points de vue, un grand attrait sur différents instincts de l'homme, aveuglent son jugement ou troublent sa vue, de manière que sa volonté peut suivre des motifs

Deus. Haec igitur causa prima una est et communis omnibus beatis, unde quantum ad hoc eorum delectatio est aequalis : visio autem et dispositio ad delectationem non est aequalis, quia unus alio clarius videt... Unus enim alio est delectationis capacior propter perfectiorem habitum qui est lumen gloriae.

apparents et poursuivre de faux biens. Mais la vue de Dieu nous montrera sa bonté si complètement, avec un tel éclat et une telle évidence, que la volonté, qui doit désirer le bonheur et le bien, aimera nécessairement Dieu par dessus toutes choses, comme son souverain bien (1). Duns Scot, par contre, explique l'inamissibilité du bonheur céleste, non comme une suite nécessaire de la vision de Dieu, mais comme une grâce particulière de Dieu, de laquelle Dieu a assuré les bienheureux par une nouvelle révélation, peut-être au moment du jugement général. Par conséquent la possibilité pour la volonté libre de s'écarter de Dieu demeurera toujours inséparablement unie à la nature de la créature spirituelle et ne sera suspendue pour toujours que par une grâce particulière de Dieu (2). L'exagération de la liberté divine, l'appel à cette liberté comme à une autorité jugeant en dernier et immuable ressort, l'affirmation de la liberté de la volonté créée, comme un pouvoir de choisir entre le bien et le mal, pouvoir inséparable de la nature spirituelle, voilà ce qui ressort ici encore du système de Duns Scot.

§ 106

Doctrine des Scolastiques sur l'enfer, le purgatoire et les limbes

A. Parmi les articles de foi relatifs à l'enfer, deux points particuliers méritent une attention spéciale dans l'histoire des dogmes ; les autres questions, en particulier celles relatives aux peines négatives de l'enfer, n'ont provoqué aucune controverse spéciale. Ces deux questions sont celle du feu de l'enfer, et celle de l'éternité des peines.

1. Le feu de l'enfer n'appartient pas aux peines négatives *(poenae damni)*, qui se résument dans la perte de la

(1) Thom. *Quaest.* disp. qu. 24. a. 7.
(2) *In Sentt.* 4. dist. 49. qu. 5 schol. 4.

vue de Dieu, la fin dernière surnaturelle ; il est une peine positive. Les peines positives (*poenae sensus)* sont celles qui punissent les péchés personnels, produisent une blessure douloureuse dans les biens naturels du corps et de l'esprit, et préparent un malheur positif. Déjà dans la lutte entre saint Prudence et Erigène, il avait été question du feu de l'enfer (1). Les Scolastiques admettent à l'unanimité la nature matérielle de ce feu et rejettent par conséquent le sens figuré attribué aux passages de la Bible où il est question du feu de l'enfer. Tel est l'enseignement de Pierre Lombard (2), Alexandre de Halès (3), Albert le Grand (4), saint Bonaventure (5), saint Thomas (6) etc. Albert le Grand avoue, au même passage, qu'il ne sait comment expliquer la force naturelle qu'a le feu de l'enfer de tourmenter les esprits purs, mais que Dieu dans sa justice peut bien employer la matière afin de punir, comme toujours, par elle les esprits, parce que par le fait d'être mis au-dessous de la matière qui les torture, les esprits mauvais sont atteints de la manière la plus sensible dans leur orgueil. Saint Bonaventure essaie cependant de démontrer la possibilité d'une punition par le feu matériel de l'enfer pour les purs esprits et les âmes des morts. En effet il existe une douleur autre que celle produite par un trouble dans l'organisme corporel et le système nerveux et qui a son siège dans la sensibilité, il y a une douleur spirituelle qui s'attache à l'intelligence, à la sensibilité et à la volonté, quand l'âme reconnaît une grande et pénible contradiction entre ce qu'elle a et ce qu'elle désire vivement. Nous appelons ordinairement cette douleur de l'âme, tristesse ; qu'un objet quelconque pèse sur l'âme ou l'agite, qu'elle se rende un

(1) Voir plus haut § 98.

(2) *Sentt.* 4. dist. 44. n. 6 : Gehenna illa quae stagnum ignis et sulphuris dicta est, corporeus ignis erit et cruciabit damnatorum corpora vel hominum vel daemonum.

(3) *S. th.* 2. qu, 116. m. 4.

(4) *In Sentt.* 4 dist. 44. a. 37. — (5) *Brevil.* p. 7. c. 6.

(6) *In Sentt.* 4. dist. 44. a. 2.

compte exact des biens indispensables qui lui manquent et dont l'absence contredit ses plus ardents désirs, l'âme éprouve bien alors une douleur spirituelle ou tristesse. C'est ce que doit produire le feu de l'enfer ; créé par la justice de Dieu pour être la prison éternelle de l'âme, ses étroites limites sont clairement connues du damné, qui de toutes ses forces ou de toute l'ardeur de son désir s'obstine à ne pas vouloir l'enfer (1). Mais les âmes damnées éprouvent encore plus la puissance de tourmenter qu'a le feu de l'enfer quand c'est un Dieu juste qui les punit par là de leurs péchés, quoique ce feu ne puisse dans l'ordre naturel leur causer aucun dommage physique, puisqu'elles sont des êtres immatériels. Le feu de l'enfer aura cette particularité de torturer et de ne pas consumer (2).

Saint Thomas donne à peu près la même explication. Le feu matériel de l'enfer enfermera les esprits damnés comme une prison locale ; et cela il le peut, car ces esprits étant d'après leur nature des êtres finis ne sont pas au-dessus de l'espace. Mais il sera d'autant plus un objet de tourments et de tortures pour les damnés que ceux-ci y verront très clairement une peine éternelle et irrévocable de la justice de Dieu (3). Si en effet l'âme peut, comme prin-

(1) Bonav. *in Sentt.* 4. dist. 44. a. 3. qu. 2 : Sicut ergo postquam separatur anima, corpus potest pati ab igne passione naturali, quia potest calefieri et inflammari et hoc per naturalem potentiam utriusque : sic spiritus pati potest passione animali et ab igne praesente naturali potentia ignis et animae. Duo sunt igitur ibi per ordinem naturae, alia duo per ordinem divinae justitiae. Quod enim ignis animae indissolubiliter alligetur, et anima in eo recludatur ut in carcere, divinae justitiae est, ad quam spectat malefactorem in carcere recludere. Quod iterum anima refugiat ignis calorem, qui per naturam nocere non potest et trepidat timore ubi timor non est, hoc divinae justitiae est. — (2) *Brevil.* p. 7. c. 6.

(3) *Suppl.* qu. 70. a. 3 : Oportet omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur ; ut sc. dicamus quod ignis ex natura sua habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit ut loco locatum ; sed in quantum est instrumentum divinae justitiae habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum ; et in hoc veraciter ignis est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur.

cipe formel, être unie en une substance avec le corps matériel, comme le prouve l'union effective de l'âme et du corps dans la nature humaine, Dieu peut aussi enchaîner les âmes damnées au feu matériel comme en un lieu et les y enfermer comme dans une prison.

Mais que cette qualité du feu de l'enfer d'être une prison éternelle soit la seule par laquelle il tourmente et torture, cela ne paraît pas vraisemblable (1). Les réprouvés de l'espèce humaine ressentiront après la résurrection, même dans leurs corps désormais impérissables, les effets du feu de l'enfer qui leur causera la plus violente douleur. Duns Scot cependant n'admet pas une influence immédiate ou réelle du feu de l'enfer sur le corps, mais seulement une douleur causée par l'intermédiaire de l'âme (2), car la sensibilité et le désir sensible trouveront dans le feu de l'enfer une cause continuelle de la plus violente douleur. En tout cas le feu de l'enfer brûlera, mais ne consumera pas. La violence de notre douleur sensible dépend, dans notre corps mortel, d'un ébranlement et d'une souffrance du système nerveux, contre laquelle la nature sensible réagit violemment. Des troubles semblables ne peuvent pas avoir lieu dans le corps ressuscité, à moins qu'un effet miraculeux et ininterrompu de Dieu n'intervienne pour le maintien du corps ressuscité. Mais les Scolastiques postérieurs décrivent encore plus exactement la tristesse provoquée dans l'âme par le feu. La douleur spirituelle est d'autant plus grande qu'est frappante la contradiction entre ce qui nous tient ou nous opprime d'une part et ce que nous désirons le plus ardemment d'autre part. Or le feu de l'enfer non seulement s'opposera comme un mur impénétrable aux efforts des damnés vers le libre mouvement, mais il se présentera sans cesse à leur intelligence, comme

(1) Albert le Grand lui attribue une action torturante dans : *In Sentt.* 4. dist. 4. a. 37. Absque dubio corporeus ignis cruciat daemones, quod fide teneo.

(2) *Reportt.* 4. dist. 44. qu. 3. n. 19.

un objet qui les limite, s'oppose à leur volonté et les torture, qui se dresse comme un obstacle insurmontable contre leur soif de béatitude et contre les efforts de leur volonté(1). Il aura aussi pour effet de séparer l'assemblée des damnés, de les troubler, de s'opposer à l'effet harmonieux des forces des individus, sans qu'ici-bas nous puissions complètement comprendre cet effet.

La durée infinie ou l'éternité de l'enfer n'a pas été admise par Origène et quelques autres voix isolées ; mais elle est si clairement enseignée dans la sainte Ecriture et attestée par la tradition de l'Eglise, d'une manière si constante et si générale, qu'il ne peut y avoir le moindre doute là-dessus, quoique la sensibilité soit volontiers portée à élever des doutes sur ce dogme, contre lequel se révolte parfois le sens naturel. Tous les Scolastiques à l'unanimité l'admettent. Il importe ici d'exposer les motifs rationnels, par lesquels les Scolastiques, en particulier saint Thomas, ont cherché à prouver la convenance et relativement la nécessité de l'éternité des peines, afin de présenter cette vérité de foi, autant que cela est possible, comme vérité de raison. L'éternité de l'enfer est inséparablement unie à l'éternité du ciel, car à côté de l'obtention inamissible de la fin dernière, il faut qu'il y ait nécessairement sa perte irrévocable (2), quoique la durée infinie ne soit naturellement pas l'éternité, telle que Dieu la possède. De plus il faut accorder que, même dans l'ordre naturel, la peine d'un crime est souvent infinie et n'est dans aucun rapport avec le temps qu'il a fallu pour accomplir le péché. Tels sont le bannissement perpétuel et la peine de mort. Par conséquent la peine sans fin de l'enfer n'est pas contre la jus-

(1) Duns Scotus *Reportt.* l. c. qu. 2. n. 9 : Et hic talis ordo punitionis mali angeli, quod in primo est detentio ejus ab igne... Secundo apprehendit istam detentionem ejus ab eo... Tertio sequitur in eo nolitio detentionis apprehensae... Quarto sequitur apprehensio nolitionis detentionis talis effectus. Quinto nolitionem apprehensam de ipsa tentatione jam posita sequitur tristitia in voluntate et ita poena et afflictio.

(2) Thom. *In Sentt.* 4. dist. 6. 4 u3.2q..a..

tice. Le péché mortel est un abandon réfléchi et total de Dieu, considéré comme fin dernière surnaturelle ; à cette faute correspondra la perte de la fin dernière pour toujours, de même que, si l'on atteint cette fin dernière, la récompense sera l'éternelle possession de cette fin. Celui qui avec une pleine volonté libre se laisse aller au péché mortel, le choisit pour toujours parce que par ses propres forces il ne peut jamais en être débarrassé. Ceci, chaque chrétien le sait, ou du moins devrait le savoir. Sans la grâce de Dieu, en effet, personne ne peut obtenir la rémission des péchés et le pécheur écarte de lui la grâce de Dieu, en ce sens qu'en voulant le péché mortel, il veut en même temps le danger de ne jamais recouvrer la grâce de Dieu. — Celui qui commet un péché mortel renonce sciemment à la possession du souverain bien comme sa fin dernière, et choisit à sa place la séparation d'avec Dieu. Un tel mépris du souverain bien infini mérite une peine qui, dans sa durée au moins, est infinie, ou sans fin. Enfin le péché mortel, en tant que crime contre la majesté infinie de Dieu, en tant qu'attaque contre le bien infini, est bien une dette infinie au sens négatif, car le péché en général et la faute sont dans leur essence une privation, et à cette dette infinie correspond aussi une faute infinie (1). Ajoutons enfin que pour les esprits purs la fin de l'épreuve est suivie d'une décision irrévocable pour ou contre la fin dernière, et par conséquent se produit, pour les mauvais, l'impossibilité de la conversion, parce que, avec leur intelligence, ils saisissent tout d'une manière immuable, tout comme nous, nous saisissons avec notre intelligence les premiers principes innés de la pensée et de l'action. Les esprits purs sont allés immédiatement avec leur volonté libre vers le but de leur épreuve et ont pris leur décision pour ou contre le but final avec toutes les forces de leur esprit, d'une manière définitive.

(1) *Suppl.* qu. 99. a. 1.

Le libre choix entre le bien et le mal a donc cessé, pour les purs esprits, avec le temps de l'épreuve. De même il cessera, pour les hommes, avec la fin de l'épreuve, c'est-à-dire avec la mort, parce qu'ils passent par là dans l'état des purs esprits et à ce même moment atteignent d'une manière irrévocable leur fin dernière, ou s'en écartent. L'arbre demeure là où il tombe, parce qu'il a pour toujours écarté de lui la force qui pouvait le soulever. Aussi longtemps que l'homme demeure dans le corps mortel, sa connaissance n'est pas si parfaite ; il comprend la plupart des vérités, par mode de conclusions de la raison, c'est-à-dire par sa faculté de connaissance discursive ; il lui manque cette fermeté et cette décision qui distinguent l'intelligence des esprits purs (1). Il pèche ordinairement par faiblesse, en suivant d'une manière désordonnée les instincts bas et sensuels de son âme.

La sensibilité, dont l'homme pendant sa vie terrestre ne peut pas se dépouiller, le conduit bien à plusieurs péchés, mais elle explique aussi que l'homme ne pèche souvent que véniellement et ne perd jamais d'une manière irrévocable la grâce de Dieu, aussi longtemps qu'il demeure sur la terre. Tant qu'il vit, le divin Rédempteur est à côté de lui avec tous les moyens de salut, attendant de pouvoir le saisir par le bras C'est seulement avec la mort que tout est fini.

Ainsi s'explique l'éternité des peines de l'enfer, par l'endurcissement des esprits déchus, par l'endurcissement des hommes morts sans la grâce et par l'impuissance où ils sont de se convertir.

Duns Scot n'admettait pas cette impossibilité de la conversion, en tant que venant de la décision libre d'un esprit, et il tirait l'éternité de l'enfer de la volonté de Dieu qui punit le pécheur et lui retient sa grâce, en d'autres termes d'une libre décision de Dieu sur laquelle la foi peut nous donner assurance (2). Parmi les théologiens postérieurs

(1) *S. th.* 1. qu. 64. a. 2. — (2) *Reportt.* 4. dist. 46. qu. 4. n. 24.

au concile de Trente, beaucoup suivent Duns Scot et expliquent par cette privation de la grâce la haine irréconciliable et immuable des esprits mauvais.

B. Le lieu de purification (purgatoire), dont l'existence nous est témoignée de la manière la plus certaine par l'Ecriture et par la tradition de l'Eglise, forme une partie de la doctrine de l'Eglise, et saint Thomas considère comme une hérésie le rejet de cette doctrine (1). Les peines du purgatoire, qui cessent sûrement pour tous avec le jugement général, sont, malgré l'adoucissement qu'apporte la certitude du bonheur futur, considérées comme bien plus violentes que celles qui peuvent nous atteindre ici-bas (2). Pour ceux qui les supportent, elles servent, en particulier grâce à l'influence purifiante de ce feu et encore plus par suite de l'influence de la grâce purifiante intérieure, à compenser les peines temporelles qui restaient encore au moment de la mort, et à expier les péchés véniels qui restaient encore, même quant à la coulpe (3). Le dogme du purgatoire pénètre profondément dans la vie de l'Eglise et dans la vie morale, parce que les âmes qui se trouvent dans le purgatoire appartiennent à la communion des Saints et peuvent par nos prières et nos bonnes œuvres trouver un soulagement à leurs peines. Dans les temps postérieurs à la Scolastique, on s'est demandé si les âmes qui souffrent dans le purgatoire peuvent prier pour nous et si pour cela nous pouvons les invoquer pour demander leurs prières. Alexandre de Halès (4) et saint Thomas (5) répondent négativement.

C. Saint Thomas a précisé ce qu'il fallait entendre par le sein d'Abraham (*sinus Abrahae*) et les limbes (*limbus inferi*) dans lesquelles le Sauveur descendit après sa mort sur la croix. Le même lieu, qui dans les temps qui ont précédé le christianisme était appelé le sein d'Abraham, parce que

(1) *In Sentt.* 4. dist. 21. qu. 1 a. 1. — (2) *Ib.*
(3) *Ib.* a. 3. — Bonav. *Brevil.* P. 7. c. 2. — (4) *Summa* 4. qu. 91. m. 4.
(5) *S. th.* 2. 2. qu. 83. a. 11.

les âmes des justes étaient là privées sans doute de la vue de Dieu, mais avaient l'espoir de l'obtenir un jour et se reposaient de toutes les peines et souffrances de la vie présente ; ce même lieu s'appela depuis le christianisme les limbes (*limbus inferi*) parce que dans ce lieu intermédiaire entre l'enfer et le ciel se trouvent à cause du péché originel les âmes des enfants non baptisés, qui diffèrent des justes de l'ancienne loi, en ce qu'ils n'ont pas l'espoir de voir Dieu un jour et ont trouvé pour toujours leur fin dernière dans un bonheur naturel (1). Saint Bonaventure donne des limbes la même explication (2).

§ 107

La communion des saints d'après la doctrine des Scolastiques.

A. On appelle *saints*, d'après le langage de la sainte Ecriture, les chrétiens qui possèdent la grâce sanctifiante et la charité infuse. La charité unit tous les saints ensemble comme les membres du corps mystique du Christ, pour en former une Eglise invisible en une grande communion ; elle fait des biens de l'un les biens de tous et, des biens de tous, les biens de chacun en particulier. En dehors des

(1) *In Sentt.* 4. dist. 45. qu. 1 a. 3 : Dicendum quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum : anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi, sed exuta a corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum, vel malum. Ergo post mortem vel est in statu recipientis finale praemium vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipientis finalem retributionem hoc est dupliciter, vel quantum ad bonum et sic est paradisus, vel quantum ad malum, et sic ratione *actualis* culpae est internus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si autem est in statu, quo impeditur a finali retributione consequenda : vel hoc est propter defectum personae et sic est purgatorium, in quo detinentur animae ne statim praemium consequantur propter peccata, quae commiserunt : vel propter defectum naturae et sic est limbus patrum in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, qui nondum poterat expiari.

(2) V. plus haut § 91. — *In Sentt.* 4. dist. 45. a. 1. qu. 1. 2.

membres confirmés en grâce, il y en a encore d'autres qui participent à cette communion : ce sont les membres de l'Eglise visible du Christ sur la terre, les fidèles, ainsi nommés, parce qu'ils sont unis au Christ au moins par la foi et par la profession qu'ils en font. Mais même pour ceux-ci, la charité de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des autres saints est encore le canal par lequel ils reçoivent les grâces et les biens de la communion des saints : les grâces que l'Homme-Dieu, comme chef de l'Eglise, a méritées aux hommes et les fruits que les saints ont acquis par leurs bonnes œuvres et ont ajoutés au trésor des mérites de l'Eglise. La communion des saints comprend les bienheureux du ciel, qui forment l'Eglise triomphante, les âmes du purgatoire, qui forment l'Eglise souffrante et enfin les membres de l'Eglise visible sur terre, qui forment l'Eglise militante. Plus les biens, les grâces et les fruits, sont étroitement unis à la charité, plus ils sont propres à entrer dans la communion des saints et à revêtir le caractère de propriété collective ou plutôt commune. Ces biens et ces fruits de la charité découlent de Jésus-Christ même, chef invisible de l'Eglise, et deviennent des biens pour les autres membres sans aucun mérite de leur part, aussi les appelle-t-on des fruits *ex opere operato*, comme les fruits du saint sacrifice de la Messe ou de la sainte Eucharistie, qui est le sacrement de la charité κατ' ἐοχήν. Ces fruits ont été mis à la disposition de l'Eglise et sont appliqués par les prêtres sacrificateurs aux membres de l'Eglise souffrante ou militante (1). Ils peuvent au moins abréger, pour les membres de l'Eglise souffrante, la durée de leurs peines (2). En dehors du saint sacrifice de la Messe, nos aumônes,

(1) Thom. *In Sentt.* 4. dist. 45. qu. 2. a. 1. 3.

(2) *L. c.* a. 1 : Et sic suffragia virorum dupliciter mortuis prosunt sicut et vivis et propter charitatis unionem et propter intentionem ad eos directam, non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria in felicitatem, vel e converso, sed valet ad *diminutionem poenae*.

nos prières et les principales œuvres de charité le peuvent encore, mais seulement *ex opere operantis*, c'est-à-dire selon les dispositions morales, plus ou moins parfaites, et la dignité du sujet, ou selon la valeur morale et le caractère méritoire de ces bonnes œuvres. Il n'y a qu'un seul cas où ces œuvres pourraient devenir un bien pour un autre sans la disposition morale nécessaire de celui qui fait l'action : c'est lorsque au moins celui qui a provoqué cette intercession mérite d'être exaucé. Ainsi la récitation du saint office est utile aux défunts, lors même qu'elle est faite sans le recueillement requis, car l'Eglise a délégué ses prêtres pour cette récitation et par cette délégation, c'est elle-même qui prie (1).

Les damnés dans l'enfer n'appartiennnent pas à la communion des saints : ils ont perdu toute possibilité d'être de nouveau incorporés au royaume de Dieu et de participer aux biens surnaturels. Cette possibilité, ils l'ont pour ainsi dire étouffée en eux et par là ils sont devenus incapables de recevoir jamais aucun effet de la charité divine, c'est-à-dire aucun bien surnaturel (2). Quelques théologiens ont bien émis l'opinion que les damnés recevraient au moins un adoucissement à leurs peines en apprenant d'une certaine façon que les fidèles prient pour eux ; de là naîtrait dans leur âme un sentiment de bienveillance et même d'affection en reconnaissance du bien qui leur est fait. Mais l'enfer est séparé du royaume de Dieu par un profond abîme et Dieu n'accordera pas aux damnés une telle connaissance. Tel est au moins le sentiment de saint Tho-

(1) *Ib.* dist. 45. qu. 2. a. 1. ad. 3. quaest.

(2) Saint Thomas (*Ib.* a. 2.) revient à l'objection qu'on tire de ce fait que Jean Damascène parle d'un discours de saint Grégoire, où celui-ci dit avoir entendu la réponse du ciel à sa prière pour l'empereur Trajan : veniam Trajano do. Le saint docteur la réfute par plusieurs arguments, dont le dernier est ainsi conçu : « Alia sunt quae lege communi accidunt, et alia quae singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur : sicut aliae sunt humanarum limites rerum, alia divina signa virtutum ». Jean Damascène ne dit pas, au reste, que Trajan fût dans l'enfer.

mas (1). Nos prières ne peuvent pas non plus être utiles aux âmes qui sont dans les limbes. Les bienheureux du ciel forment cependant la partie essentielle du royaume de Dieu, puisqu'à la fin des jours, l'Eglise souffrante aussi bien que l'Eglise militante passera dans l'Eglise triomphante. Si nos prières et nos œuvres sont utiles à d'autres, à plus forte raison les prières des saints inséparablement et éternellement unis à Dieu. On voit par là combien il est utile et convenable d'invoquer les saints et de demander leur intercession. Les Scolastiques prirent soin de résoudre à l'avance les objections qui furent élevées plus tard, au temps de la réforme, contre l'invocation des saints : celle-ci n'est ni une divinisation des élus ni une attribution à ces derniers de l'omniscience divine. A ce dernier point de vue, il n'y a peut-être pas de question qui ait été traitée avec plus de pénétration que celle de la connaissance propre aux créatures spirituelles.

Saint Thomas a exposé avec beaucoup de précision jusqu'où s'étend la connaissance des choses créées que la vision béatifique communique aux bienheureux La vision divine n'entraîne pas avec elle la compréhension de Dieu, mais elle produit une connaissance plus étendue de tout ce que la volonté de Dieu réalise. A ce point de vue il y aura une gradation dans la connaissance des bienheureux : les moins parfaits recevront des plus élevés des communications et des enseignements qui porteront tout d'abord sur le point qui intéresse leur propre gloire et qui ne peuvent qu'augmenter la charité mutuelle entre les membres du royaume de Dieu (2). Ici vient donc la question des invocations adressées aux saints pour obtenir leur intercession.

Au point de vue moral aussi il convient de recommander l'invocation des saints ; elle est une marque et une preuve de l'humilité qui cherche à suppléer à la pauvreté de notre

(1) *Ib.* a. 2. — (2) *Ib.* qu. 3. a. 1.

personne par les mérites des saints ; elle sert à la glorification de Dieu et des saints, et elle relève la confiance de l'homme coupable, qui recourt à l'intercession des amis de Dieu pour être plus facilement exaucé (1).

B. La désignation de ceux qui devaient être honorés comme saints par les fidèles de toute l'Eglise fut toujours faite par l'Eglise enseignante ; aux premiers siècles, elle fut faite par l'évêque de chaque église ou par les fidèles avec le consentement de l'évêque. Les fidèles, au commencement, honorèrent les martyrs comme des saints et les évêques inscrivirent aussi à côté des martyrs les saints confesseurs de leur église dans les diptyques qui se lisaient devant l'assemblée des fidèles, pendant la sainte Messe. Ces diptyques servirent à former plus tard les martyrologes : deux d'entre eux, celui de saint Jérôme et celui de l'Église romaine, furent universellement reçus. Cassiodore mentionne un martyrologe composé par saint Jérôme, mais nous n'avons là-dessus aucun témoignage plus ancien. Ce qu'il y a de certain c'est qu'au temps de Grégoire Ier l'Église romaine faisait usage d'un catalogue de saints de différents pays, dans lequel étaient indiqués la date, le lieu et le genre de leur martyre. Nous avons à ce sujet une lettre du pape au patriarche Euloge d'Alexandrie (2). Le martyrologe romain fut répandu par les missionnaires en Gaule, en Angleterre et en Allemagne et reçut dans le cours des VIIIe et IXe siècles des amplifications et des additions spéciales à chaque pays : ce fut l'œuvre de Bède pour l'Angleterre, d'Adon pour la Gaule, et de Rhaban pour l'Allemagne. On composa également des martyrologes particuliers pour les divers ordres religieux, et la lecture en fut faite au jour anniversaire du saint aux prières du chœur. Le martyrologe romain lui-même reçut dans le cours des siècles maintes corrections et maintes additions. On n'a

(1) Bonav. *in. Sentt.* 4. dist. 45. a. 3. qu. 3.

(2) *Epp.* VIII, 39. Cf. Binterim. *Denk.* V. I, 45.

jamais attribué au martyrologe romain l'infaillibilité ; il y a mieux, Benoît XIV (1) la lui a expressément déniée.

Mais il en est autrement de la canonisation solennelle, c'est-à-dire de l'introduction solennelle d'un saint dans le martyrologe romain, par une sentence formelle du chef suprême de l'Eglise. Depuis Alexandre III, l'admission solennelle d'un saint au nombre de ceux qui doivent être honorés dans toute l'Eglise fut considérée comme une prérogative du pape. Les papes n'en usèrent qu'avec la plus grande circonspection et dans la suite ils établirent pour cela une procédure de plus en plus rigoureuse. Non seulement la sainteté du sujet doit être défendue contre toutes les objections, mais encore elle doit être reconnue universellement ; il doit y avoir aussi des miracles opérés par le sujet ou obtenus par son intercession, et ces miracles doivent être constatés suivant toutes les formes. Albert le Grand revendique cette condition comme indispensable (2) ; les théologiens qui vinrent dans la suite, comme saint Thomas, Jean de Torquemada, Melchior Cano et d'autres se demandèrent en particulier si la canonisation solennelle peut se réclamer de l'infaillibilité d'une décision *ex cathedra.* La plupart se prononcèrent pour l'affirmative, se basant sur cette raison que, s'il en était autrement, l'Eglise induirait en erreur les fidèles dans l'exercice de la vertu de religion. Ce côté de la question trouvera d'ailleurs son développement dans la quatrième partie de l'histoire des dogmes.

(1) *De canoniz.* T. 4. p. 2. cap. 17.

(2) *S th.* 2. tr. 8. pag 198 : Ad aliud dicendum quod testimonia miraculorum sanctitatis quaeruntur propter influentiam virtutis in facientem miracula, sive in impetrantem : et sic sunt signa veracia sanctitatis.

§ 108

Doctrine des Scolastiques sur la fin du monde, la résurrection des morts, le jugement dernier, la nouvelle terre et les nouveaux cieux.

Le développement de chaque homme en particulier et les destinées de la race humaine en général et le monde lui-même, tout s'achèvera avec l'œuvre du Christ, Rédempteur universel, et aura par conséquent une fin dernière.

1. Lorsque le nombre des élus sera complet et que la terre aura rempli sa fin immédiate, qui est de servir de demeure aux hommes tombés et destinés à être sauvés, alors elle sera déchargée et délivrée de la malédiction qui pèse sur elle par suite de la faute et purifiée de la souillure dont l'ont couverte les péchés de tout le genre humain. Lorsque au temps de Noé, la fornication se fut répandue dans tout le genre humain et eut souillé la demeure des hommes, Dieu purifia la terre par l'eau du déluge, mais cette première purification ne fut faite, pour ainsi dire, qu'à la surface. A la fin des temps la terre doit remplir une fin beaucoup plus élevée, une fin surnaturelle et servir de demeure aux hommes glorifiés ; elle a donc besoin d'une purification beaucoup plus parfaite qui pénètre jusqu'à son être le plus intime, et cette purification s'accomplira par le feu, ainsi que nous l'enseigne la sainte Ecriture (2 Petr. 3, 1 sqq.). C'est d'ailleurs l'élément naturellement le mieux approprié à cette purification, car à la fin des temps l'humanité subira un refroidissement dans sa foi et dans sa charité pour déchoir dans une sorte de marasme (1).

Non seulement la terre mais le monde entier sera renouvelé par embrasement général. Les Scolastiques ne donnent aucun détail précis sur cet embrasement mentionné dans

(1) Cf. Thom. *in Sentt.* 4. dist. 47. qu. 2. a. 1.

la sainte Ecriture (Apoc. 21, 1 ss.), ils ne lui attribuent même pas une importance considérable, encore moins une importance dogmatique. La description qu'ils en donnent était inspirée par les conceptions cosmologiques, en partie erronées, de leur époque. Saint Bonaventure prétend à ce sujet que l'embrasement général précédera en partie le jugement dernier, au moins dans son effet purificateur, qu'il s'étendra des choses terrestres aux astres eux-mêmes et produira, par une intervention spéciale de Dieu, un nouvel ordre du monde (1).

D'après saint Thomas au contraire, cet embrasement du monde ne doit avoir sur les astres aucune influence purificatrice, mais doit seulement les arrêter dans leur mouvement. Cette opinion se rattache au concept de la pénétration parfaite des astres par leurs formes (2). Ce feu rénovateur produira cependant à la fin des temps une augmentation de la lumière sidérale (3).

2. La résurrection des corps est la plus importante des propositions de foi qui ont trait aux fins dernières ; dès le début, cette question préoccupa les Pères, comme plus tard les Scolastiques, et elle fut l'objet de la plupart de leurs travaux et de leurs essais d'explication, ainsi que nous l'avons vu en partie dans les deux premiers volumes de l'histoire des dogmes. Les Scolastiques prirent surtout pour règle les explications de saint Augustin sur toutes questions particulières. On ne pouvait guère établir d'une manière nouvelle le fondement rationnel de ce dogme. Saint Bonaventure indique seulement quelques preuves de convenance : la nature composée de l'homme réclame une nouvelle union après la séparation produite par la mort ; il est convenable que le corps soit puni ou récompensé aussi bien que l'âme, que les membres du corps du Christ soient assimilés à leur chef glorieux (4).

(1) *In Sentt.* 4. dist. 47. a. 2. qu. 1. 4.
(2) *In Sentt.* 4. dist. 47. qu. 2. a. 2. — Dist. 48. qu. 2. a. 2. 3.
(3) *Ib.* a. 3. — (4) *Brevil.* T. 7. c. 5.

Quant aux attributs ou qualités (*dotes*) du corps qui doit être un jour glorifié, on les avait jusqu'alors assez précisément déterminés. Les Scolastiques, reprenant les données de saint Paul (I Cor. 15) et de saint Augustin (*De civ. Dei* 22, 9), s'occupèrent à nouveau de toutes ces questions ; l'impassibilité (*impassibilitas*), la clarté (*claritas*), l'agilité ou spiritualité (*agilitas*), la subtilité (*subtilitas*) qui permet au corps glorifié de pénétrer toutes les choses matérielles. Ce furent Pierre Lombard, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas et tous ceux qui vinrent dans la suite. Le docteur séraphique en particulier oppose, comme l'Apôtre (*loc. cit.*), ces privilèges du corps glorifié aux imperfections du corps, tel qu'il est actuellement : il oppose la corruption à l'incorruptibilité, l'obscurité à la clarté, le caractère charnel à la spiritualité, l'infirmité à la subtilité (1). La clarté, comme les autres privilèges, admet des degrés divers, ceux même du mérite (2). D'ailleurs, la clarté actuelle des bienheureux dépend de leur volonté libre, de telle sorte qu'ils peuvent en interrompre l'éclat ou en diminuer l'intensité (3).

Pour les autres explications plus précises, les Scolastiques suivent généralement saint Augustin. Le nœud du mystère de la résurrection réside dans l'explication de l'identité numérique du corps ressuscité avec le corps actuel, et ce dogme ne conserve son influence sur la moralité que si ce point est d'abord soigneusement déterminé. Les Pères ont toujours défendu contre Origène et d'autres, en la considérant comme la chose la plus importante, l'identité de la matière, non seulement l'identité spécifique, mais même l'identité numérique : de sorte que non seulement des éléments constitutifs semblables, mais les mêmes éléments qui constituent le corps mortel lui-même ressusciteront numériquement identiques. Pierre Lombard (4) admet

(1) *In Sentt.* 4. dist. 49.. a 2. qu. 2. — (2) ALBERT. *in Sentt.* 4 dist. 44, a. 30. — (3) *L. c.* P. 2. a. 2. qu. 2. — (4) *Sentt.* 4. dist. 44, 2.

cette opinion en faisant remarquer toutefois que les mêmes parties constitutives ne doivent pas nécessairement revenir aux mêmes organes, quoique le corps humain doive être reconstitué dans sa pleine intégralité avec tous ses organes essentiels. Albert le Grand s'exprime de la même façon, mais en présence des difficultés qui se présentent à l'intelligence humaine de saisir clairement ces théories il se demande, avec une certaine timidité, s'il n'y aurait pas une autre explication possible (1).

L'exposition de saint Thomas mérite la plus grande attention ; il cherche à démontrer la possibilité de l'identité numérique du corps ressuscité avec le corps actuel, et pour cela il propose trois systèmes d'explication.

Le premier système est pris de Pierre Lombard qui admet une quantité déterminée de matière (une *materia signata*) comme essence immuable du corps humain, persistant en lui à travers tous les stades de la vie terrestre, depuis le premier moment de la conception jusqu'à la mort. Cette quantité de matière doit fournir de nouveau l'essence du corps ressuscité ; pendant la vie terrestre, elle ne s'accroît pas et ne se développe pas par addition, elle ne fait que recevoir des accidents divers, prendre de la nourriture pour réchauffer le corps et s'étendre ou s'augmenter par multiplication, c'est-à-dire par la génération (2). Il ressort de là qu'il suffit à cette essence immuable d'une très petite quantité de matière. Mais cette supposition de multiplication de la matière est inexplicable. On ne sait, pas en effet, si le saint docteur réclame pour cela un miracle, qui n'est évidemment pas admissible dans les circonstances

(1) *In Sentt.* 4. dist. 44. a. 9.

(2) *In. Sentt.* 2. dist. 30. qu. 2. a 1 : Quidam posuerunt, ut magister videtur, quod illud quod ex parentibus decisum est. est illud solum, in quo veritas hujusmodi nati consistit, hoc autem in majorem quantitatem excrescit omnino salvatum : ita quod nihil sibi additur, ut majorem quantitatem recipiat ; sed tota quantitas hominis completi, per multiplicationem illius materiae efficitur, hoc tantum esse dicunt, quod in resurrectione resurget.

ordinaires et régulières de la nature, ou s'il fait dériver cette multiplication de la *materia prima*, qui implique en elle-même la puissance d'une quantité infinie. Cette dernière hypothèse n'est pas admissible non plus, parce que la matière de chaque être particulier n'est pas la *materia prima*, mais une partie déterminée de matière (1).

Le second système d'explication suppose encore une quantité déterminée de matière comme fondement essentiel du corps humain, mais se confondant avec la masse de la matière, dans l'écoulement de laquelle elle produit des changements par la transformation de la nourriture en sa propre substance. Cette toute petite partie de matière, qui au moment de la conception forma le corps de l'homme individualisé et déterminé, doit rester toujours la même, sans aucun changement et servir par conséquent de fondement au corps ressuscité, mais seulement lorsque les autres parties constitutives du corps mortel auront été de nouveau reprises. Ce n'est là qu'une pure hypothèse, parce qu'on ne peut pas démontrer strictement l'immutabilité continue de telle partie déterminée du corps matériel et parce que la nourriture ne sert pas seulement à étendre et à développer la quantité originaire, mais encore à réparer les parties usées ou disparues du corps matériel. Il faut reconnaître cependant que cette hypothèse est en parfaite harmonie avec la doctrine de la révélation.

Dans le troisième essai d'explication, on ne retient du corps mortel que ses éléments spécifiques et sa forme : cette dernière seule reste identique dans le corps ressuscité. C'était le système d'Averroès, d'après lequel toute la matière de chaque corps humain, avec toutes ses parties constitutives, est soumise à l'écoulement perpétuel des choses et ne conserve d'immuable que ses éléments spécifiques et sa forme (2). Il est étonnant que le docteur angélique ad-

(1) *L. c.* : Unde materia quae est in hac re exsistens non est in potentia ad totam quantitatem mundi.

(2) *Ib.* : Et secundum hoc etiam patet, quod oportet in resurrectione tan-

hère à cette troisième hypothèse, bien qu'il y ajoute la condition qu'au moins quelques éléments matériels, n'importe lesquels, reparaîtront dans le corps ressuscité.

Dans sa Somme philosophique, saint Thomas dit expressément que l'unité numérique de l'homme dans sa vie mortelle et dans sa vie future serait sauvegardée, lors même qu'au milieu de l'écoulement continuel de tous les éléments matériels qui constituent le corps vivant de l'homme, il ne resterait d'immuable que la forme en général et ses éléments constitutifs spécifiques, de même que la flamme d'un foyer, qui s'entretient et se continue par l'addition constante de nouveaux combustibles, reste cependant dans cette succession numériquement la même (1). Il est vrai qu'il ajoute en même endroit que pour conserver cette unité numérique, il suffit qu'une partie de la matière qui a formé le corps,à une époque quelconque de la vie terrestre, soit conservée dans le corps ressuscité et soit pour ainsi dire reçue dans l'être de l'âme. Cette remarque n'a pas évidemment de connexion nécessaire avec l'hypothèse de l'écoulement continuel de tous les éléments matériels du corps humain ; elle ressort probablement plutôt des témoignages positifs de la sainte Ecriture et de la tradition et de la foi même en la résurrection de notre corps matériel. Ainsi basée sur des considérations de la plus haute importance, cette hypothèse amène au contraire et logiquement à réduire l'identité numérique à une pure identité de la forme et des éléments chimiques en général et à faire disparaître ainsi l'identité numérique des éléments constitutifs maté-

tum de eo quod ex alimento aggeneratum est resurgere, quantum pertinet ad complementum debitae quantitatis, et huic positioni inter omnes magis consentio sine praejudicio aliarum.

(1) *C. Gent,* 4, 81 : In corpore autem hominis, quandiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem ; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt. Nec propter hoc impeditur, quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem ; cujus exemplum accipi potest ex igne, qui, quum continue ardet et unus numero dicitur, propter hoc quod species ejus manet.

riels et individuels. Le saint docteur n'a pas considéré cette opinion comme hérétique ; il l'a plutôt ouvertement acceptée comme un expédient (1).

D'ailleurs la matière, en laquelle se résout de nouveau le corps humain après la mort, ne reçoit plus au sens propre l'être d'un corps humain, pas plus que l'être d'une semence d'où germerait le corps ressuscité ; d'après saint Thomas, la matière ne reçoit l'être que de son union avec la forme ; il ne reste donc à la matière du corps, après la mort, qu'une certaine extension qui constituait la *materia signata sive determinata* de l'âme humaine dont elle formait le principe d'individuation (2). En d'autres termes, une toute petite partie déterminée de la matière de notre corps actuel reste dans la *materia prima* comme le fondement et la substance potentielle du corps que nous prendrons à la résurrection.

Mais il reste toujours le difficile problème de montrer l'unité numérique du corps ressuscité avec le corps actuel dans ses éléments matériels. Il me semble que la seconde explication donnée plus haut s'accorde mieux avec la doctrine déjà exposée de la révélation sur la résurrection du Christ et la résurrection future de tous les hommes.

Saint Bonaventure essaie de résoudre la question de l'unité numérique par la *forma corporeitatis* ; il se rapproche ainsi du troisième système d'explication donné plus haut, quoiqu'il emploie un autre terme et qu'il s'en forme une autre idée. Il donne en effet à la matière en elle-même un certain être potentiel qui est la puissance non seulement de recevoir mais de former un nombre infini de formes. Ces formes (*formae mixti et elementi*) et avec elles

(1) *Suppl. (in Summam)* qu. 80. a. 4 : Tertia opinio est, quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanae naturae etiam in isto individuo, quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat ; sed ad hoc indifferenter se habet.

(2) *C. Gent.* 4, 81 : Materia (sc. corporis) etiam manet quae tali formae fuit subjecta, sub dimensionibus iisdem ex quibus habebat ut esse individualis materia.

les *formae corporeitatis* se trouvent à l'état de puissance dans la matière ; c'est avec une *forma corporeitatis* particulière que l'âme humaine individuelle s'unit pour lui donner ainsi la substance d'un corps humain. De même donc que cette substance avant la génération était en puissance dans la matière qui a été prise pour former le corps de l'individu, de même après la mort elle retombe par la corruption dans cette même matière, pour y rester cachée à l'état de puissance, jusqu'à ce qu'elle soit rappelée à l'existence par la voix de Dieu tout-puissant (1).

Duns Scot garde également la *forma corporeitatis* comme terme intermédiaire entre le corps mortel et le corps qui jouira de l'immortalité ; mais dans l'intérêt du dogme, il réclame pour l'unité numérique du corps l'identité d'au moins quelques éléments matériels, non seulement de ceux qui ont été donnés à l'origine dans la génération, mais encore de quelques autres qui sont survenus par l'assimilation des éléments nutritifs (2). Il en revient ainsi à peu près au second système, exposé plus haut, qui s'accorde incontestablement mieux que tout autre avec le dogme et qui mérite la préférence, tant que les faits observés dans la

(1) *In Sentt.* 4. dist. 43. qu. 4 : Supponamus nunc, quod natura aliquid agat et illud non agit ex nihilo ; et cum agat in materiam, oportet quod producat formam : et cum materia non sit pars formae, nec forma fiat pars materiae, necesse est aliquo modo formas naturales esse in materia, antequam producantur ; et substantia materiae praegnans est omnibus ; ergo rationes seminales omnium formarum sunt in ipsa. Sed ad illud stat resolutio, a quo incipit generatio. Ergo nulla forma omnino corrumpitur, sed manet in materia post corruptionem, sicut manebat antequam produceretur et sic dicit Augustinus. Unde formas in materia ante productionem dicit esse quantum ad rationes seminales.

(2) *Reportt.* 4. dist. 44. qu. 1, schol. 3 : Ex isto apparet in quo differt haec via a priori : prior enim dicit quod partes carnis prioris, quae sunt puriores, resurgent et tantum illae partes priores, quae sufficiunt ad debitam et convenientem quantitatem perfectibilis animae intellectivae faciendam. Sed secunda via ponit, quod non omnes partes priores et puriores resurgent, quia non istae, quae per se faciunt ad restaurationem deperditi tantum, sed istae solum quae aliis partibus adgenerantur propter augmentationem, ut perducant ad debitam et perfectam quantitatem a natura per se intentam.

nature de la matière permettront de le soutenir. Est-ce qu'enfin ce second système, qui introduit dans la substance du corps quelques éléments surajoutés par l'assimilation des éléments nutritifs, ne mériterait pas aussi la préférence sur le premier, pour ce motif spécial que l'usage sacramentel du corps ressuscité du Christ fait passer ce corps divin dans la substance de notre corps et a pour effet de disposer notre substance à la résurrection glorieuse ?

Les Scolastiques qui vinrent dans la suite ne firent qu'adopter cette idée en la développant. Seul, Durand rejette l'identité numérique du corps mortel et du corps ressuscité : cette identité numérique subsisterait d'après lui dans la seule unité de l'âme et persisterait, lors même, que dans cette rénovation future de la terre, l'âme recevrait un corps tout différent, lors même que Pierre par exemple recevrait le corps de Paul, parce que c'est l'âme qui donne au corps son être propre et individuel (1). Cette opinion nous conduirait à admettre que l'identité numérique de l'homme ne serait pas détruite si l'homme recevait un nouveau corps, fût-il de fer ou d'acier ou de toute autre matière. On nierait ainsi l'article de foi par lequel nous croyons à la résurrection (*resurrectio*) de notre chair. — La résurrection nous rendra non seulement tout ce qui appartient spécifiquement au corps humain, c'est-à-dire tous les éléments matériels déterminés, mais encore tout ce qui appartient essentiellement à l'être individuel de tel ou tel homme en particulier.

3. Le jugement dernier suivra la résurrection. Il sera présidé par l'Homme-Dieu, revêtu de puissance et de majesté, faisant resplendir au-dessus des nuées, le signe vic-

(1) *In Sentt.* dist. 44. qu. 1 : Quapropter, licet in resurrectione corpora non ex iisdem cineribus, in quos fuerunt resoluta, conglutinentur, sed ex quacumque alia materia, nihilominus idem esset homo. Quin etiam licet anima Petri corpus resumeret, quod fuerat Pauli, et anima Pauli id ipsum quod fuerat Petri, nihilominus idem Petrus resurgeret idemque Paulus.

torieux de la croix, accompagné des Anges, qui au son de la trompette rassembleront tous les peuples devant le tribunal ; il sera entouré des Apôtres et des saints qui siégeront avec lui à ce tribunal. Ce sera le complément du jugement particulier dans lequel chaque homme a reçu, en tant que particulier, sa récompense ou son châtiment. L'homme, en effet, n'est pas seulement un individu, il est aussi un membre du genre humain, et c'est à ce dernier titre qu'il reçoit dans le jugement dernier le complément de sa récompense ou de son châtiment.

De même que le temps du mérite et de l'épreuve de chaque individu se termine au jugement particulier, de même l'histoire de l'humanité et de la création terrestre se terminera au jugement général. Les bons seront alors séparés pour toujours des méchants, parce que dès ce moment toute action réciproque des uns sur les autres est impossible, parce qu'il ne peut plus y avoir d'amélioration ni de perfectionnement. Ce n'est que dans le jugement général que la providence impénétrable de Dieu, sa direction du monde et sa justice recouvreront tous leurs droits et se manifesteront avec éclat aux regards du monde entier (1).

D'autre part, le jugement général est aussi le complément et la conclusion de l'œuvre rédemptrice du Christ ; alors en effet l'Homme-Dieu reparaîtra pour faire reconnaître à tous sa mission de rédempteur du monde et recevoir de tous les hommes l'honneur qui lui est dû. Pour définir la puissance du rédempteur, les Scolastiques emploient aussi la

(1) Thom. *in Sentt.* 4. dist. 48. qu. 1. a. 1 : Unde necesse est ut sit aliquod judicium universale correspondens ex adverso primae rerum productioni esse, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum se ipsum ; unde in illo judicio apparebit manifeste divina justitia quantum ad omnia quae nunc ex hoc occultantur, quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter, quam manifesta opera exigere videantur, unde et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus, ut mali per bonos, vel boni per malos proficiant,

distinction qui revient si souvent dans la doctrine concernant l'Eglise entre la *potestas auctoritatis, excellentiae et ministerii* : dans ce jugement, la première de ces puissances appartient au Christ, en vertu de sa nature divine, et la seconde en vertu de sa nature humaine ; quant à la troisième elle sera exercée par les Anges qui serviront de *ministri*, de serviteurs, de messagers, et par les apôtres et les saints qui y seront assesseurs (1). Après le Christ il y aura d'autres juges, d'abord les apôtres et ensuite ceux qui ont suivi Notre-Seigneur par la pauvreté volontaire et sont par ce fait élevés au-dessus de tous les intérêts terrestres et mieux disposés à devenir des juges désintéressés ; ils seront honorés à bon droit, parce qu'ils ont été plus méprisés ici-bas ; ils seront les meilleurs interprètes de la loi et des commandements, parce qu'ils les ont mieux observés (2). Les Scolastiques pensent, comme saint Augustin, que la sentence sera communiquée avec une certitude absolue à chacun en particulier par la voix de la conscience éclairée de Dieu (elle sera donc prononcée *mentaliter non vocaliter* (3).

Le moment précis et le lieu du jugement dernier sont inconnus à l'homme. Notre-Seigneur (Math. 24) s'est borné à nous donner quelques signes qui précéderont la fin du monde. Mais, d'après l'opinion de saint Thomas, ces signes ne sont pas assez déterminés, pour que l'on puisse en conclure avec certitude à la fin prochaine du monde ; de même qu'il est extrêmement difficile de tirer des prophéties avant leur accomplissement une connaissance précise des faits qu'elles annoncent. Il est d'autant plus difficile de pénétrer le sens de ces signes, que la sainte Ecriture les applique en partie à la destruction de Jérusalem, en partie aux persécutions sans cesse renouvelées contre l'œuvre du Christ dans le monde et en partie à son second avènement, à la fin

(1) Cf. Alex. Al. *Summa* 3. qu. 25. m. 5.
(2) Thom. *in Sentt.* 4. dist. 48. qu. 1. — (3) *Ib.*

des temps (1). Le saint docteur pense qu'on ne pouvait pas fixer avec certitude la fin du monde à l'an mil et que les Pères se sont trompés sur ce point, parce qu'ils ont transporté les prophéties d'un événement à un autre. Saint Thomas ne s'occupe donc pas de la prophétie de l'Antechrist. Alexande de Halès ne fait que la mentionner en passant, et il dit que l'apparition de l'Antechrist précédera de très près le second avènement du Christ (2), tandis que l'obscurcissement du soleil en sera le signe le plus immédiat.

Le lieu du jugement dernier nous est également inconnu (3), puisque la vallée de Josaphat indiquée dans la sainte Ecriture ne signifie justement pas autre chose que vallée du jugement.

Tous les hommes seront obligés de reconnaître avec évidence Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Homme-Dieu et comme juge du monde, et ils le verront dans sa nature humaine; quoique les méchants ne puissent pas le contempler dans sa nature divine, ils découvriront comme par transparence et indirectement sa divinité elle-même (4).

4. L'embrasement général du monde produira non seulement un effet de purification, mais encore de rénovation et de transfiguration; d'après l'Apoc. 21, 1, il produira une terre nouvelle et un ciel nouveau, et ses effets suivront immédiatement le jugement dernier. Cette proposition n'a de valeur dogmatique qu'en tant qu'elle signifie que la terre et le ciel deviendront dès lors une demeure accommodée au nouvel état des bienheureux désormais capables de jouir de la vision béatifique.

Les explications plus détaillées des Scolastiques portent l'empreinte des opinions cosmologiques de l'époque, et ne peuvent être considérées comme des propositions

(1) *Ib.* ad 3. quaestiunculam ad 1.

(2) *Summa* 3. qu. 25. m. 1 : Quaedam (signa) vero propinqua ut adventus Antichristi et suorum.

(3) Alex. Al. *Summa* 3. qu. 25. m. 2. — (4) *Ib.* m. 4.

dogmatiques de l'Eglise. Les Scolastiques ne connaissaient autre chose des astres que leur mouvement et leur éclat : dans cet achèvement des choses finies le mouvement devait se transformer en un repos inaltérable, et l'éclat devait augmenter d'intensité. C'est sur la terre seulement qu'ils voyaient toutes choses entraînées dans un écoulement perpétuel, dans un mouvement et un changement continus, et, se conformant aux paroles de la sainte Ecriture, ils considéraient avec raison la création terrestre tout entière, en particulier les créatures organiques, comme faite spécialement pour l'homme dans un état actuel d'épreuve et en rapport avec ses exigences corporelles et spirituelles ; l'homme d'ailleurs avait, d'après eux, un empire complet sur toutes les créatures. Mais les hommes bienheureux n'auront plus de nécessités corporelles, et ils se trouveront dans un état de perfection où il n'y aura plus de changement. Les astres du ciel se rapprochent déjà de plus en plus de cet état interne supposé parfait et qui consiste dans la seule cessation de leur mouvement. Mais la compénétration sans cesse renouvelée des divers éléments, dans l'écoulement continuel des choses, paraît s'opposer formellement à cet état final des choses, tandis que les élément immuables des astres paraissent devoir mieux s'en accommoder. En outre, le mouvement des astres étant, pour les Scolastiques, la cause instrumentale de la génération, de la croissance et du dépérissement des créatures organiques terrestres, devait nécessairement finir avec celles-ci. Aussi les Scolastiques admettaient-ils généralement que dans cette terre nouvelle et dans la Jérusalem céleste, les êtres organiques actuels n'existeraient plus. Cette proposition ne revêt en soi un caractère dogmatique qu'en tant que l'admission d'une immortalité pour les âmes des animaux et des plantes porterait atteinte à la distinction spécifique qui sépare l'âme humaine et les autres créatures terrestres ; d'ailleurs, l'opinion d'après laquelle on admettrait une résurrection

des créatures organiques ne peut trouver aucun fondement dans la sainte Ecriture (1). Pour peupler la solitude de cette terre nouvelle et de ce nouveau ciel, les Scolastiques admirent que la matière contenait, d'abord en elle-même, toutes les formes des créatures actuelles et en outre une série infinie d'autres formes potentielles. Or, si Dieu prend dans cette matière les éléments constitutifs des corps célestes des bienheureux, s'il la glorifie par sa toute-puissance, on peut bien concevoir alors que la terre nouvelle et le nouveau ciel prennent une forme nouvelle correspondante à cet état de gloire et résultant de ces nouveaux êtres élevés au-dessus de la matière. Nous n'avons cependant aucune donnée pour mieux préciser et décrire ce nouvel état (2). Ici-bas les créatures organiques servent à fournir à l'esprit les diverses images sensibles d'où il forme ses notions intellectuelles pour produire et toujours développer sa connaissance de Dieu. Pour les sens illuminés des bienheureux, il est probable que le domaine de la connaissance sera encore plus riche et plus étendu. Saint Thomas s'appuie là-dessus pour affirmer que le corps glorifié du Christ sera l'objet principal de notre vision sensible au ciel ; car sa beauté ressortira mieux par la comparaison que nous en ferons avec les créatures (3).

(1) THOM. *in Sentt.* 4. dist. 48. qu. 2. a. 5. BONAV. *in Sentt.* 4. dist. 48. a. 2. qu. 4.

(2) ALEX. AL. *Summa* 3. qu. 25. m, 1. a. 3 : Dicendum quod nihil hic debet temere diffiniri : cum sancti ponant diversa. Nam secundum quosdam corpora immutabuntur, ut elementa quae corruptibilia sunt et corpora caelestia : multo fortius videtur quod illud quod fuit instrumentum nostrae redemptionis et istud fuit crux. Unde per hoc datur intelligi, quod ipsa crux in illa luce apparebit, de qua dicit Chrys., quod luculentior erit solaribus radiis, et quod etiam in illa remanebit, sicut alia corpora et elementa, quae corruptibilia sunt de sui natura.

(3) THOM. *Suppl.* qu, 92. a. 2 : Cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, qui erat in corpore non glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile per se ; videbit autem eam sicut visibile per accidens, dum ex parte una visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus et praecipue gloriosis, et maxime in corpore Christi... Intellectus noster videbit Deum in creaturis corporaliter visis.

Il faut encore mentionner ici un détail relatif au perfectionnement des corps glorifiés, nous voulons dire l'auréole, cet ornement accidentel ajouté à la couronne céleste des martyrs, des vierges et des docteurs qui sur la terre auront victorieusement combattu contre le monde, la chair et le démon, et qui éprouveront dans la conscience de leur victoire une joie céleste toute spéciale. S'appuyant sur un texte de l'Exode (25,25), les Scolastiques admirent par analogie, en dehors de la couronne de la vie éternelle (appelée *corona sive aurea*), une seconde auréole de forme diminuée, qui serait un ornement accidentel réservé à quelques classes de bienheureux qui se sont distingués par la pratique de vertus spéciales; ils recevront donc, outre cette quiétude bienheureuse due à la conscience d'une victoire remportée, une gloire correspondante qui aura son expression extérieure dans une couronne visible (1).

Saint Thomas approfondit cette question dans le supplément à sa Somme, qu. 46, et dans le commentaire sur les Sentences. Le premier élément de cette auréole est, d'après lui, la joie et le bonheur que procure à l'esprit la victoire remportée dans la lutte contre le triple ennemi de notre salut, et le second élément consiste dans une équivalence proportionnée de glorification pour le corps, dans un éclat sensible qui est comme un reflet de la gloire même de l'Homme-Dieu se réfléchissant sur toutes les créatures, parce qu'il fut le vainqueur du monde, de la mort et de l'enfer (2).

(1) Bonav. *In. Sentt.* 4. dist. 23. a. 2. qu. 3.

(2) *Suppl.* qu. 46. a. 8 : Unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectionis victoriae participatio secundum imitationem ejus in quo perfectae victoriae ratio plena consistit... Christo non competit aureolam habere, sed aliquid, unde omnes aureolae originantur.

QUATRIÈME PARTIE

HISTOIRE DES DOGMES CONCERNANT L'ÉGLISE LA PRIMAUTÉ ET LES SACREMENTS

CHAPITRE I.

DE L'EGLISE EN GÉNÉRAL.

§ 109

L'Eglise de Jésus-Christ, sa notion, sa manifestation visible et réelle, ses marques et ses prérogatives.

A l'époque patristique, saint Augustin avait très explicitement exposé dans ses écrits contre les Donatistes la doctrine essentielle concernant l'Eglise. Au moyen âge, on dut se préoccuper d'abord de gagner à la foi les peuplades germaniques ; on visa donc à l'extension pratique, à l'organisation et à la consolidation plutôt qu'à la défense théorique des droits, des propriétés et des prérogatives de l'Eglise. La théologie en resta là-dessus aux doctrines de saint Augustin. Il faut ajouter encore qu'il n'y eut point d'hérésie pour donner occasion à une apologétique nouvelle. Même à l'époque où la science théologique fut la plus florissante ce n'est pas la doctrine relative à l'Eglise que les grands théologiens scolastiques choisirent comme thème favori de leurs démonstrations et de leurs études approfondies. Au moyen âge, nous trouvons au premier plan, comme des faits définitivement acquis l'existence légale de l'Eglise dans la société humaine et la puissance de son organisme

extérieur et l'admission pratique de la primauté de l'Eglise romaine avec tous ses droits et toutes ses prérogatives, et la mise en pratique du droit canonique. Sans négliger l'étude de l'Eglise en général, dont nous nous occuperons en passant, nous nous arrêterons spécialement, dans cette du pape, à cause de sa connexion avec le développement partie de l'histoire des dogmes, à la question de la primauté et la défense de la dogmatique.

1. Hugues de Saint-Victor († 1141) est le premier, dans son ouvrage théologique *De sacramentis*, 1. 2. p. 2, qui ait exposé une doctrine suivie sur l'Eglise ; cette doctrine se trouve en tête de son étude sur les sacrements. D'après lui, l'Eglise est l'assemblée de tous les chrétiens formant un seul corps dont Jésus-Christ est la tête et dont le Saint-Esprit est le principe vivifiant, la lumière et la chaleur (1). Son unité lui vient de la foi et de l'unité du Saint-Esprit (2).

L'Eglise et l'Etat ont cela de commun qu'ils forment deux sociétés dans le genre humain et que pour le maintien de la justice, des biens de la communauté et de l'ordre entre tous les membres, l'une et l'autre doivent avoir un pouvoir exécutif, législatif et même monarchique. Dans l'Etat, c'est le roi qui possède la souveraineté du pouvoir exécutif ; dans l'Eglise, c'est le pape. Mais parmi les prérogatives du pouvoir exécutif de l'Eglise, il y en a deux qui méritent une mention spéciale : la première, c'est que la fin du pouvoir ecclésiastique est de conduire à la vie éternelle surnaturelle et aux biens supérieurs du ciel, tandis que la fin du pouvoir civil est de conduire à la vie terrestre et à ses biens (3) ; la

(1) *L. c.* c. 1 : Caput enim est Christus : membrum Christianus. Caput unum, membra multa : et constat unum corpus ex capite et membris, et in uno corpore Spiritus unus.

(2) *L. c.* c. 2 : Ecclesia sancta corpus est Christi uno spiritu vivificata, et unita fide una et sanctificata... Quid est ergo ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum ?

(3) *Ib.* c. 4 : Duae quippe vitae sunt : una terrena, altera caelestis ; una corporea, altera spiritualis ; una qua corpus vivit ex anima, altera qua anima vivit ex Deó. Ut autem in utraque vita justitia servetur et

seconde, c'est que le pouvoir ecclésiastique doit établir le pouvoir civil et juger de sa conformité au droit (1), parce que le premier vient immédiatement de Dieu et ne peut être jugé que par lui. Pour établir cette seconde prérogative, Hugues de Saint-Victor donne comme preuves l'institution de la royauté par le grand-prêtre Samüel et l'usage, général dans la chrétienté à son époque, en vertu duquel l'Eglise consacrait et instituait les princes. En tout cas, ces propositions de Hugues touchant la supériorité du pouvoir ecclésiastique sur le pouvoir civil, si on les prend dans toute la force des termes et dans toute leur étendue, ne doivent être considérées que comme un écho des doctrines admises à cette époque et réalisées dans les rapports réciproques de l'Eglise et de l'Etat.

De plus à cette époque de la jeunesse de l'Eglise dans les pays germains, le clergé séculier et régulier, relativement très nombreux, se distingue si bien par sa valeur, son éducation, son autorité, son influence prépondérante dans la vie publique et les succès donnés par Dieu à ses efforts, qu'on prit l'habitude, ainsi que nous le voyons par Hugues de Saint-Victor et plus clairement encore par le droit canonique, de classer les fidèles en « laïques » (de Λαός = peuple) et en « clercs » (de Κλῆρος = sort) non seulement pour les distinguer les uns des autres, mais encore pour les désigner comme les deux faces (parietes) de l'Eglise (2), qui furent préfigurées par les onze tribus d'Israël et par la tribu de Lévi.

utilitas proveniat, primum utrinque distributi sunt, qui utriusque bona secundum necessitatem vel rationem studio ac labore acquirant. Deinde alii qui ea potestate officii commissi secundum aequitatem dispensent, ut nemo fratrem suum in negotio supergrediatur, sed justitia inviolata conservetur. Propterea in utroque populo... potestates sunt constitutae... In utraque potestate diversi sunt gradus et ordines potestatum, sub uno tamen utrinque capite distributi, et quasi ab uno principio deducti et ad unum relati. Terrena potestas caput habet regem ; spiritualis potestas caput habet regem ; spiritualis potestas habet summum Pontificem.

(1) *Ib.* : Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit, et judicare habet si bona non fuerit.

(2) *Ib.* c. 3.

Pierre Lombard, qui vivait à la même époque, n'a donné aucun détail plus précis sur la notion de l'Eglise dans ses quatre livres des Sentences, et c'est là au moins la cause occasionnelle du silence que les Scolastiques venus après lui ont gardé sur ce point de foi, car la plupart de leurs ouvrages dogmatiques ont été écrits sous forme de commentaires aux livres des Sentences. Alexandre de Halès a cependant consacré au moins une question à la doctrine concernant l'Eglise dans la quatrième partie de sa Somme : c'est la quatrième question, dans laquelle il traite de l'institution et de la fin de l'Eglise. Il fait commencer l'Eglise à Abel, parce que sa foi au rédempteur futur s'est manifestée par des sacrifices extérieurs et visibles, parce qu'il a été une figure de la sainteté de l'Eglise, parce que par sa mort il a inauguré le martyre, qui est le plus bel apanage de l'Eglise, parce que Notre-Seigneur (Math. 23,35) l'appelle juste et que saint Augustin (*De mirabilibus mundi*) lui donne les titres de *virgo*, *martyr*, et *fidei doctor*. C'est à lui qu'a commencé la scission entre les hommes : les bons d'un côté, les méchants de l'autre (1). D'après Alexandre de Halès, l'Eglise de Jésus-Christ a déjà existé avant Jésus-Christ et a toujours eu pour chef le rédempteur futur. Quoique ce dernier ne soit né de la Vierge Marie que dans la plénitude des temps, elle a été, depuis le commencement, le corps mystique du Christ. Le chef de ce corps mystique est celui-là même qui par la foi et la charité réunit en un seul organisme vivant tous les membres, qu'ils aient vécu avant ou après lui.

De même que l'Eglise remonte jusqu'à Abel et à Adam, de même elle durera jusqu'à la fin du monde. D'après Alexandre cette assertion découle de l'union de l'Eglise au Christ, de l'épouse à l'époux, et de la fin même de l'Eglise, qui est d'amener au ciel tous les élus. Si ce but était atteint avant la fin du monde, si tous les justes étaient au ciel, le

(1) *L. c.* membrum 1.

temps qui suivrait jusqu'à la fin du monde n'appartiendrait qu'aux méchants, c'est-à-dire au néant — car le mal c'est le néant — ce qui répugne à la Providence de Dieu. D'ailleurs l'Apôtre saint Paul (I Thess. 4, 14) parle des justes qui vivront à la fin des temps, et il dit qu'ils seront glorifiés en même temps que les autres. Et si saint Luc (18,8) parle de la disparition de la foi et saint Mathieu (24,12) du refroidissement de la charité, cela doit s'entendre seulement de la grande majorité des hommes, mais non pas de l'unanimité (1). Notre-Seigneur l'a promis expressément à ses Apôtres (Math. 28,20) par ces paroles : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin du monde ».

2. Saint Thomas, pour prouver la nécessité de la primauté, s'en réfère à l'unité de l'Eglise, comme à une de ses marques essentielles ; cette unité doit lui appartenir, en tant qu'elle est un organisme individuel, une communauté bien organisée, un royaume de Dieu, où tous les sujets embrassent l'unique vérité comme objet de la foi et où ne doit régner qu'un esprit d'amour et de paix (2). L'Eglise visible sur la terre doit être une copie et un modèle de l'Eglise triomphante dans le ciel et avoir comme chef et comme tête le représentant visible du Christ, comme les bienheureux ont pour chef l'Homme-Dieu glorifié lui-même.

On a affirmé à tort qu'au moyen âge on n'avait pas vu le côté intérieur invisible de l'Eglise et que toute l'importance avait été attribuée au côté extérieur visible. Sans doute le côté extérieur visible de l'Eglise est dans un certain sens le côté principal, puisqu'il est la base et le moyen d'édification de l'Eglise invisible qui suppose toujours l'Eglise visible ; en tout cas il est loin d'être une partie de l'Eglise aussi nécessaire que le prétendent les protestants et, avant eux, Wiclef et Jean Huss. L'Eglise visible n'est pas une sorte de vêtement passager et qu'on peut

(1) *Ib.* m. 3.
(2) *C. gent.* IV, 76.

changer à volonté, qui s'use dans le cours des temps et est remplacé par un autre ; elle n'est pas un produit de la société humaine, mais a été créée et organisée par l'Homme-Dieu lui-même comme son corps visible, instituée d'une manière immuable pour tous les temps, du moins dans ses parties essentielles. L'Homme-Dieu en a fait un organe, par lequel il continue lui-même, jusqu'à la fin des jours, son enseignement, son sacerdoce son ministère pastoral. De plus les Scolastiques remarquent que l'Eglise visible n'est pas le but, mais seulement un organe et un moyen d'édifier l'Eglise invisible, la communauté des fidèles animés par le Saint-Esprit et unis entre eux et avec le Saint-Esprit par la foi, l'espérance et la charité. Ce côté intérieur de l'Eglise s'exprime ensuite de nouveau dans les bonnes œuvres extérieures et dans l'attachement extérieur à l'Eglise (1). Extérieur et intérieur, côté visible et invisible se trouvent donc dans un rapport de changement et se comportent l'un à l'égard de l'autre, comme le corps extérieur du Christ est à l'égard de l'âme et de la nature divine. L'état extérieur et visible de l'Eglise a été créé et se maintient par la foi et les sacrements. Par la foi et le sacrement de baptême tous les hommes sont faits membres de l'Eglise visible, qui se perpétue depuis les Apôtres. Par la foi et le sacrement de l'ordre est sans cesse produit et maintenu le corps de l'Eglise enseignante pour la continuation de l'œuvre du Christ. Mais tout se fait par la foi que le Christ a, quant à son contenu, apportée du Ciel, et par les sacrements qu'il a institués, de sorte que, par l'identité et la continuité des principes qui la produisent, l'Eglise visible demeure dans son essence toujours la même (2).

(1) Thom. *in Sentt.* 4. dist. 15. qu. 3. a. 1 : Ad primum ergo dicendum quod decor ecclesiae principaliter in interioribus consistit, sed etiam exteriores actus ad eundem decorem pertinent, in quantum ab interiore, progrediuntur, et in quantum interiorem decorem conservant : et sic jejunium ad decorem ecclesiae ordinatur.

(2) Thom. *S. th.* 3. qu. 64. a. 2 : Ad tertium dicendum quod Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei, quantum ad regimen ecclesiae cons-

De là, l'Eglise invisible est, d'après saint Thomas et tous les Scolastiques, la communauté des enfants de Dieu unis par la foi et l'amour (*per fidem charitate formatam*) au Christ, comme à leur chef. Par conséquent elle est un petit cercle de chrétiens fidèles qui se séparent de la grande masse extérieure des membres de l'Eglise visible unis simplement par la foi, sans cependant être détachés de l'Eglise visible. L'Eglise invisible n'est donc pas l'idée de l'Eglise ; l'idée ou modèle de l'Eglise, c'est la Jérusalem céleste, ou le corps du Christ étendu pour la communauté des bienheureux. Cette idée a sa copie dans l'Eglise visible fondée par le Christ sur la terre, avec la mission de tendre à une ressemblance toujours plus grande avec son modèle (1), mais en restant sur la base des institutions extérieures créées par le Christ, et dans l'intérieur de la communauté qu'il a lui-même formée en un seul corps et animée.

Ce que saint Thomas dit de l'organisation donnée par le Christ à l'Eglise, de la constitution de l'Eglise visible en général, comme en particulier, sera mentionné plus bas en divers passages au sujet de la constitution de l'Eglise et de la primauté, et à propos des sacrements. Saint Thomas ne revient à ces divers points que par occasion ; il a pourtant dessiné les traits essentiels de toute la doctrine de l'Eglise avec une telle maîtrise, que ceux qui sont venus après n'ont eu qu'à développer ce qu'il avait dit.

Sur l'institution de l'Eglise comme fiancée du Christ et de la dot que le Christ lui a donnée, il faut ici relever en particulier que le Christ a donné à l'Eglise l'administration de tous ses trésors de grâce et dans ce but il a donné aux Apôtres et à leurs successeurs, sous la con-

titutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam ecclesiam ; ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta ; sed per sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata ecclesia Christi.

(1) *In Sentt.* 4. dist. 19. qu. 1.

duite du suprême pasteur, le sacerdoce, le pouvoir d'enseigner et celui de gouverner. Sans doute, l'Eglise n'a, à ces trois points de vue, qu'une *potestas ministerii* et non pas une autorité divine indépendante pour communiquer de nouvelles vérités divines révélées, d'instituer de nouveaux sacrifices, de nouveaux sacrements ou de donner de nouvelles lois divines. Elle n'a pas de *potestas auctoritatis* de *potestas excellentiae*.

Ces importantes et très précises explications sur le rapport de la puissance de l'Eglise avec celle du Fils de Dieu et de l'Homme-Dieu comme son chef, saint Thomas les applique de nouveau dans la doctrine sur les sacrements (Cf. infra § 125, n. 5.). Il suit là, en grande partie, Alexandre de Halès. Mais ces explications peuvent aussi s'appliquer au magistère suprême de l'Eglise dans son rapport avec l'autorité suprême du Christ. Par suite l'Eglise a le pouvoir, sous l'assistance du Saint-Esprit et avec infaillibilité, de maintenir intacte la révélation divine fermée par le Christ, de l'annoncer, de l'expliquer et de l'attester aux hommes (*potestas magisterii*). Ceux qui sont chargés de cet enseignement sont les évêques et avant tout le pape, comme on le verra dans les paragraphes qui vont suivre et dans l'histoire de la primauté. Ordinairement les Scolastiques font surtout ressortir parmi les attributions de l'Eglise la *potestas ordinis* et la *potestas jurisdictionis*. Ils comprennent ces deux pouvoirs ou fonctions sous le nom de *potestas clavium* (1). Dans la *potestas ordinis* ils comprennent le pouvoir sur le corps proprement dit et sur le corps mystique du Christ *(de vero et mystico corpore Christi)* ; dans la *potestas jurisdictionis* il y a la puissance au for interne et la puissance au for externe. Le pouvoir sacerdotal sur le vrai corps, c'est-à-dire sur le corps eucharistique du Christ, appartient à tous les prêtres de la même manière

(1) Chez saint Bonaventure, la *potestas clavium* est prise au sens le plus étroit comme la *potestas jurisdictionis in foro interno* ; la *potestas in foro externo* est appelée *potestas gladii*.

qu'aux évêques et au pape, c'est-à-dire en vertu de l'ordination sacerdotale. Le second pouvoir sacerdotal, celui qui s'exerce sur le corps mystique du Christ en y comprenant les pouvoirs d'administrer le baptême, la confirmation, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, est bien différemment partagé et se confond dans certains cas avec le pouvoir de juridiction, de sorte que le pape seul possède la plénitude de ce pouvoir, les évêques l'ont un peu plus limité, les prêtres plus limité encore, et chaque laïque en a une certaine part (1). Le pouvoir d'administrer les sacrements s'appelle en général *potestas ordinis*, parce que pour l'administration de la plupart des sacrements elle est conférée par l'ordre et est aussi inamissible que lui.

C'est surtout dans le suprême pasteur de l'Eglise que se trouve le pouvoir de juridiction. Il ne lui est pas communiqué par un sacrement ; c'est l'élection qui confère au pape le pouvoir de juridiction. Chez les autres prélats il est conféré par la déclaration de la volonté de leurs supérieurs (2), mais de manière que le pouvoir de juridiction au for interne pour donner l'absolution puisse être conféré à tous les prêtres (3). Par contre la puissance au for externe, puissance de gouverner, de faire des lois, de juger et de punir n'appartient qu'aux évêques sous l'autorité du pape, et à ceux qui sont par eux ou par le pape validement délégués.

3. De développements suivis et complets sur la doctrine de l'Eglise, on n'en rencontre pas chez les théologiens du moyen âge au temps de l'apogée de la Scolastique. Ces doctrines ne furent surtout étudiées par les Scolastiques que lorsqu'elles furent attaquées par les hérétiques et les schismatiques, comme Wiclef et Jean Huss, ou obscurcies

(1) *In Sentt.* 4. dist. 7. qu. 3. a. 1. — *Ib.* dist. 13. qu. 1. a. 1.

(2) *Ib.* dist. 24. qu. 3. a. 2. — (3) *Ib.* dist. 19. qu. 1. a. 3.

(4) *S. th.* 2. 2. qu. 184. a. 6 : Ita etiam in ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur : cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici injunctione ; consecrantur tamen in susceptione ordinis etiam antequam curam habeant. — *In. Sentt.* 4. dist. 24. qu. 3. a. 2.

par les Gallicans du XIVe et du XVe siècle. Parmi les productions les plus importantes à ce point de vue est la *Summa de Ecclesia* du cardinal dominicain Jean de Torquemada, né à Valladoli en Espagne. Il prit part aux conciles de Constance, Bâle et Florence et termina ce livre vers la moité du XVe siècle (1). Le premier livre en 101 chapitres comprend la doctrine de l'Eglise en général.

En partant de la notion de l'Eglise, considérée comme communauté des catholiques ou des fidèles chrétiens, en tant qu'ils sont unis dans le culte et dans la profession de foi, il indique, d'une manière très scolastique, la cause efficiente de l'Eglise : c'est le Christ qui se sert des sacrements, en particulier du baptême pour l'union des fidèles : le baptême est donc la cause instrumentale ; les fidèles, la cause matérielle ; le bonheur céleste, la cause finale, et la cause formelle est l'unité du corps mystique du Christ (2).

D'après les symboles des Conciles, on distingue quatre *caractères* de l'Eglise : l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. L'unité est produite par un seul chef invisible qui est le Christ, par une seule foi, une seule espérance, une seule charité qui unissent tous les membres, par un seul principe vivifiant qui est le Saint-Esprit, par une seule fin dernière, à laquelle tous aspirent et par un seul chef suprême visible (3). L'Eglise vraie est sainte, parce qu'elle tend à la pureté de ses membres en combattant contre la corruption du péché, parce qu'elle n'abandonnera jamais la vraie foi, la divine espérance et l'amour divin, parce qu'elle a été purifiée et consacrée à Dieu par le sang du Christ et parce qu'elle garde avec soin la religion et la sainteté. Elle est sainte enfin, parce qu'elle est douée de dons et de trésors de grâce multiples, et parce qu'elle a l'administration des sacrements pour la sanctification des hommes (4). La catholicité n'appartient de même qu'à la

(1) Edité à Venise 1561.
(2) *L. c.* I, 3. — (3) C. 6. — (4) C. 9.

vraie Eglise, car seule elle a des fidèles dans toutes les nations et a toujours prêché la même foi et les mêmes sacrements (1). La vraie Eglise est apostolique, parce qu'elle a pour fondement les Apôtres et qu'elle garde et continue par une série ininterrompue d'évêques la doctrine et les pouvoirs qu'elle tient des Apôtres.

Parmi les privilèges de la vraie Eglise est son caractère exclusif. Ce caractère, d'après cette proposition *extra ecclesiam nulla salus*, résulte de la nécessité, pour la vie éternelle, de la vraie foi qui n'existe pas en dehors de l'Eglise (2), et de la nécessité des sacrements, qui n'existent que dans l'Eglise et qu'elle seule administre. Un autre privilège de l'Eglise est son indéfectibilité, qui lui a été assurée par son fondateur, de la manière la plus certaine.

Parmi les dénominations de l'Eglise qui se trouvent dans la sainte Ecriture, comme champ, filet, vigne, jardin, barque, maison, ville, royaume, temple de Dieu, épouse et sœur, fille, fiancée du Christ, celle de « corps du Christ » doit être particulièrement expliquée. L'Eglise est le corps du Christ, le corps mystique, c'est-à-dire mystérieux, saint et divin, en tant que figuré. Elle est le corps du Christ ainsi entendu, en tant qu'elle est composée de plusieurs membres qui forment un tout organisé, ont un seul chef, sont animés et gouvernés par un seul esprit et constituent une seule personne, la personne de l'Homme-Dieu (3). L'Eglise en union avec le Christ, son chef, peut par conséquent être appelée dans un sens mystique et analogue un homme, et être appelée comme société, plus qu'aucune autre société un homme agrandi. On peut même dire qu'elle est une personne, du moins en ce sens que tous les membres de l'Eglise partagent spécifiquement la même nature que le

(1) C. 13.— (2) C. 28. sqq.

(3) C. 43 : Quartum vero, in quo mystica similitudo attenditur, est, quod sicut in corpore humano caput et membra dicuntur, constituere unam personam, ut dicatur unus homo.

Christ et sont animés et gouvernés par le Saint-Esprit (1). Comme de plus les membres de l'Eglise ont été consacrés par le même Saint-Esprit et par lui sont unis entre eux comme avec le Christ, l'Eglise peut bien dans un certain sens être appelée le Christ (2).

Comme fiancée du Christ, l'Eglise a été dotée le plus richement possible de trésors surnaturels de grâce par son divin fiancé. Elle a d'abord les trésors de la vérité divine, l'exemple des vertus, le corps et le sang eucharistiques du Christ, laissés comme sacrifice et comme aliment, les sacrements, enfin le pouvoir de gouverner et de diriger les fidèles (3). Seulement l'Eglise n'a pas de domaine absolu sur cette dot qu'elle a reçue du Christ, du moins le domaine absolu entendu au sens du droit romain ; elle a été constituée par le Christ gardienne chargée d'administrer ce trésor, afin de maintenir intacts les biens qui lui ont été confiés, de les faire prospérer et de les employer pour le salut des hommes. La Scolastique, pour désigner le rapport qu'il y a entre la puissance de l'Eglise et la pleine puissance qui appartient au Christ, en tant que Fils de Dieu fait homme, a su trouver des expressions exactes et frappantes qui désignent et limitent parfaitement cette puissance. Elle l'appelle *potestas ministerii sive ministerialis*, par opposition à la *potestas auctoritatis*, qui n'appartient qu'à Dieu et la *potestas excellentiae* qui a été exclusivement donnée à l'Homme-Dieu. Le cardinal Torquemada indique bien en détail les limites précises du pouvoir de l'Eglise, quand il traite de l'étendue des pouvoirs de la primauté (4). Les autres Scolastiques reviennent à ces limites et en font application dans la théorie sacramentaire, pour déterminer exactement la part de l'Eglise dans l'administration des sacrements et la collation de la grâce sacramentelle (5).

(1) C. 65 : Secundum vero, ex quo praedicta unitas mystica resultare dicitur, et quod est quasi completivum ejus, est unitas Spiritus sancti universum ecclesiae corpus vivificantis.

(2) C. 66. — (3) C. 39. — (4) L. II, c. 52. Cf. § 118. n. 4.

(5) V. inf. § 123. 125. n. 5.

La visibilité de l'Eglise fut défendue comme un article spécial de foi contre les erreurs de Jean Huss, pour qui l'Eglise ne se compose que de la communauté invisible des prédestinés. Quoique dans la sainte Ecriture, les élus soient parfois désignés en particulier comme les membres du troupeau du Christ, ce nom est cependant réservé ordinairement à ceux qui appartiennent maintenant au corps du Christ par la foi et l'amour (1). Les prédestinés ne sont pas plus, à cause de leur prédestination, membres, dès leur naissance, de l'Eglise du Christ, que ceux qui sont maintenant unis par la foi et l'amour au Christ comme ses membres, n'appartiennent au Christ d'une manière inséparable, c'est-à-dire ne sont prédestinés. De même que c'est le devoir de tout homme de mettre son salut en sûreté, en combattant par la foi et l'amour contre la sensualité et le péché, de même c'est le but de l'Eglise de sanctifier toujours davantage par l'amour les membres qui sont unis à elle par la foi et de les conduire, par sa coopération maternelle, par l'enseignement et les sacrements, à l'union inséparable avec le Christ dans le ciel. L'Eglise est par conséquent autant une institution de salut pour les hommes qui appartiennent au monde visible, qu'une institution essentiellement visible, dans la pensée de l'Homme-Dieu, son fondateur, qui a fondé un royaume de Dieu avec des trésors de grâces et des moyens de salut qui atteignent le monde visible. Ceux parmi les chrétiens, qui sont sanctifiés par la grâce et la charité forment, comme les Scolastiques l'enseignent, le cercle le plus étroit de l'Eglise invisible et le degré immédiat vers l'Eglise triomphante ; mais c'est par le grand cercle extérieur qu'on entre dans ce petit cercle, c'est-à-dire par l'Eglise visible, à laquelle appartiennent tous ceux qui par la foi et la confession extérieure se rattachent au Christ. Le vestibule qui, à proprement parler, n'appartient plus à l'Eglise est formé par

(1) Cf. *Rom.* 8, 15 sqq ; *Eph.* 4, 4 ; 1 *Cor.* 12, 3.

ceux qui ont simplement le pouvoir de se rattacher à l'Eglise, c'est-à-dire qui n'y appartiennent que potentiellement, soit que cette possibilité se réalise un jour, comme chez les prédestinés, ou qu'elle demeure une simple possibilité, comme chez le reste des hommes (1).

§ 110

Attaques des hérétiques contre la doctrine de l'Eglise, pendant le moyen âge.

L'hérésie au moyen âge n'a eu ni l'extension ni la puissance qu'elle avait eues dans les anciens temps, et qu'elle a eues dans les temps modernes. Elle ne put lever la tête que dans quelques régions. En général elle ne se bornait pas à fausser les vérités de la foi, elle était en même temps suivie d'une révolte contre l'Eglise extérieure et l'ordre établi, ou se rapportait principalement à la doctrine de l'Eglise et des sacrements. C'est à ce dernier point de vue que nous allons considérer les hérésies du moyen âge.

A. Il semble d'abord surprenant que la propagation de ces hérésies coïncide précisément avec l'apogée de l'Eglise au XII[e] siècle ; mais ce fait s'explique si on considère exactement la situation d'alors. Pendant les croisades qui commencèrent à la fin du XI[e] siècle, l'Occident entra en union plus étroite avec l'Orient et reçut de lui une grande impulsion pour le progrès de la civilisation, de la science et de l'art. Mais il y eut aussi bien des importations mauvaises, entre autres les erreurs manichéennes, qui sont une sorte de pessimisme général, qui tend à donner au mal, un caractère absolu, ou du moins à montrer le mal qui existe dans le monde, aussi noir que possible. L'Eglise à cette époque luttait de toutes ses forces pour améliorer les mœurs, libérer la vie ecclésiastique des chaînes du

(1) Torquemada, *Summa* I, 55, sqq.

pouvoir civil, arracher le clergé au concubinage et à la simonie. C'était là autant de points d'attache pour le pessimisme. Mais l'hérésie alla encore bien plus loin ; elle voulut renverser toute l'Eglise visible. Les adeptes de cette hérésie portaient le nom général de Cathares, c'est-à-dire les purs, parce que, dans leur orgueil pharisaïque et par opposition à l'Eglise visible, ils se considéraient comme les élus. D'ailleurs ils se divisèrent en plusieurs sectes et en différents rameaux; ils s'appelèrent d'après leurs chefs, le lieu où ils se trouvaient ou d'autres circonstances, Vaudois, Pétrobrusiens, Apostoliques, Pauvres de Lyon etc. Parmi leurs chefs citons en particulier Pierre de Bruys, prêtre du midi de la France, qui fut combattu par Pierre le Vénérable, dans un écrit spécial (1) ; Henri, élève du précédent, du nom duquel les Pétrobrusiens s'appelèrent aussi Henriciens, Eon de Stella, gentilhomme de Bretagne († 1158), qui prétendait retrouver son nom dans la prière de l'Eglise *per eum qui venturus est*; Tanchelm, qui, vers 1112, tint dans les Pays-Bas, en particulier à Anvers, des discours séditieux et fut combattu par saint Norbert; enfin Amaury de Bène († 1214) et David de Dinan, dont il a été déjà question (§ 11).

Il est inutile d'examiner en détail et d'exposer les erreurs de tous ces hérésiarques. Ils avaient en général les mêmes opinions gnostiques et manichéennes, admettaient deux principes absolus, un bon et un mauvais, et diverses émanations de ces deux principes : du mélange de ces émanations serait sorti le monde actuel. Ils tenaient l'âme humaine pour un ange déchu qui a été lié sur la terre à un corps matériel, pour obtenir sa purification et sa rédemption. Par conséquent ils comprenaient l'incarnation du Verbe à un point de vue docétiste, considéraient, au point de vue moral, le serment et le mariage comme défendus et le jeûne comme inutile ; ils niaient en outre la résurrection de la chair.

(1) *Bibl. max*. T. 22. 1033 sqq.

Leurs attaques étaient dirigées en particulier contre le pape, contre la hiérarchie de l'Eglise visible, contre ses fêtes et ses sacrements. A la place des sacrements de l'Eglise ils introduisirent des sacrements institués par eux. Ainsi plusieurs sectes de Cathares avaient quatre de ces prétendus sacrements : l'imposition des mains (*consolamentum*), la bénédiction du pain, la pénitence et l'ordre. L'imposition des mains faite par deux des chefs, ou en cas de besoin, par deux membres quelconques de la secte avait été instituée à la place du baptême et devait remettre les péchés et donner le Saint-Esprit. La bénédiction du pain devait remplacer l'Eucharistie. Leur pénitence ne consistait pas dans le repentir et la conversion du cœur, mais dans une récitation publique des péchés commis. L'ordre, comme ils l'entendaient, avait une hiérarchie en quatre degrés : le diacre, le *filius minor* le *filius major*, et l'évêque (1). Jusqu'au pape Sylvestre et à la donation de Constantin, qui au moyen âge était regardée comme authentique, ils considéraient l'Eglise catholique romaine comme étant encore la vraie Eglise ; mais, disaient-ils, à partir de cette époque, il n'y avait plus que l'Eglise invisible des élus et des purs qui fût la vraie. Nous trouvons par conséquent ici les commencements des erreurs de Jean Huss, auquel les Réformés ont en grande partie emprunté les leurs. Ils refusaient à l'Eglise visible, comme d'ailleurs à l'Etat, toute puissance législative et coercitive.

Plusieurs théologiens écrivirent à cette époque contre ces erreurs. Moneta de Cremone († 1250) écrivit contre elle une Somme en cinq livres (2) ; dans les IV[e] et V[e] livres, il discute les erreurs des Cathares et des Vaudois (ainsi nommés de leur chef Pierre de Vaud (1170), et montre, dans le V[e] livre, l'origine apostolique de l'Eglise romaine, sa vérité, son caractère exclusif et son indéfectibilité jus-

(1) Cf. Renerius, *Summa*, dans Martène, *Thes.* T. V, 176? sqq.

(2) Elle a été imprimée à Rome en 1643.

qu'à la fin des temps, la série ininterrompue de ses évêques, son pouvoir législatif, son droit à la possession de biens temporels pour atteindre le but que Dieu lui a imposé etc.

Mais l'enseignement et la prédication de l'Evangile par saint Dominique, Pierre de Castelnau et Raoul ne purent pas encore étouffer ces hérésies dans le sud de la France. Bien plus, ces hérétiques ne se contentèrent pas de menacer, ils se mirent à saper et à détruire tout ordre, ecclésiastique et civil ; ils prêchaient publiquement l'immoralité et savaient dans leurs conventicules secrets échapper au bras vengeur du pouvoir civil, et ils poursuivaient dans l'ombre leur travail de destruction. C'est pour cela que l'Etat dut employer la force. On entreprit contre eux des croisades ; les conciles du XII[e] siècle et le IV[e] concile de Latran établirent contre ces hérésies les lois disciplinaires les plus sévères ; on les condamna à la mort et à la confiscation des biens et on établit contre eux l'inquisition. Mais à ces luttes contre les hérétiques se mêlèrent toutes sortes d'intérêts temporels et ce ne fut qu'après de longs, sanglants et cruels combats que la paix et la concorde revinrent dans les contrées du Midi de la France, terriblement agitées et inondées de sang. Cette forme de la lutte contre l'hérésie ne rentre pas dans l'histoire du dogme : elle est en dehors du domaine du magistère de l'Eglise, dont nous avons à nous occuper ici. Dans le maniement et l'exécution de la discipline, l'Eglise exerce sa puissance pastorale, pour laquelle elle ne prétend à aucune infaillibilité.

Par contre les déclarations des conciles sur la sainteté, la catholicité, l'apostolicité et le caractère exclusif de l'Eglise romaine est de notre domaine. Ces déclarations, les conciles les opposèrent aux hérésies dont nous nous occupons. Voici par exemple la profession de foi établie par le IV[e] concile de Latran : *Una vera est fidelium universalis ecclesia extra quam nullus omnino salvatur*. La profession de foi que l'on demandait des Vaudois qui voulaient se convertir portait : *Corde credimus et ore confitemur unam*

ecclesiam non haereticorum, sed sanctam, Romanam, catholicam et apostolicam extra quam neminem salvari credimus.

B. Avec le commencement du XIV[e] siècle, l'opposition contre la papauté et l'Eglise visible acquit de nouvelles forces. Philippe le Bel se leva contre la papauté, en particulier contre Boniface VIII, d'abord sur le terrain politique, puis, envahissant le terrain ecclésiastique, il prétendit exercer sur le clergé une sorte d'omnipotence d'Etat. L'établissement des papes de Rome à Avignon, qui eut lieu à cette même époque vint servir à souhait ses desseins. Occam, le théologien dont il a déjà souvent été question, comme fondateur du Nominalisme, éleva contre le pape Jean XXII la plus violente opposition, au sujet de la pauvreté que doivent observer les Franciscains. Cette opposition et son adhésion publique aux idées du roi de France le conduisirent à beaucoup d'autres erreurs dangereuses. Il appliqua les principes sur l'origine du pouvoir civil à la constitution de l'Eglise, et établit comme thèse que le Christ n'a immédiatement établi ni la primauté, ni en général aucune sorte de pouvoir de gouvernement dans son Eglise, d'une manière immuable, mais qu'il a laissé à la communauté ecclésiastique le soin de se donner, suivant les circonstances, un seul directeur suprême ou plusieurs chefs coordonnés et une constitution (1). Partant de là, il rejetait l'autorité de la tradition à côté de celle de l'Ecriture et déclarait que l'Ecriture était seule source de la foi (2). Dans un autre écrit intitulé : *Disputatio super potestate praelatis Ecclesiae atque principibus terrarum commissa* (3), il entra en lice en faveur de Philippe. De même qu'il avait parlé en faveur de la séparation de la foi et de la science, il plaide dans cet écrit pour la séparation de l'Etat

(1) Dialogus dans Goldastus, *Monarch. Rom. Imp.* (Francof. 1631) T. II, 866.

(2) *Ib.* p. 410.

(3) Imprimé à Paris 1598, et dans Goldastus, *Monarchia Romani Imp.* T. I, 13-18.

et de l'Eglise et refuse à celle-ci, jusqu'au second avènement du Christ, tout pouvoir royal sur la terre ; il ne lui reconnaît que le pouvoir sacerdotal. Quoique les serviteurs de l'autel doivent vivre de l'autel et, par conséquent, puissent avoir la propriété des biens temporels nécessaires, cependant c'est à l'Etat que revient non seulement la défense de cette propriété, mais aussi l'emploi, pour l'utilité commune des biens ecclésiastiques, qui ne sont pas nécessaires à l'entretien des ministres de l'autel.

Ce théologien séparé de l'Eglise se fit remarquer de la même manière dans la lutte de Louis de Bavière contre le pape Jean XXII ; il reconnut à l'empereur le droit de dispenser dans les causes de mariage, dans le *Tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus* (1). C'est de ce même esprit qu'est animé le traité d'Occam intitulé : *Octo quaestionum super potestate ac dignitate papali opusculum* (2).

Marsile de Padoue († 1328) alla encore plus loin qu'Occam. Il publia de concert avec Jean de Jandun, professeur à Paris, un livre intitulé *Defensor pacis* (3) où il enseignait la supériorité du pouvoir civil sur le pouvoir spirituel. Les principes qui y sont établis sont en contradiction ouverte avec la doctrine de la sainte Ecriture et de la tradition sur l'essence et la constitution de l'Eglise et ont souvent un caractère hérétique. Dans ce livre, est niée toute différence *de jure divino* entre le pape, l'évêque et le prêtre ; il n'est reconnu à tous les membres de la hiérarchie qu'une *potestas ordinis* pour l'administration des sacrements et une *potestas jurisdictionis in foro interno* pour l'administration de la pénitence. La *potestas jurisdictionis in foro externo*, même dans le domaine ecclésiastique n'appartient qu'à l'Etat : lui seul a le pouvoir d'établir des lois pour la vie religieuse et ecclésiastique, d'ordonner des fêtes, de régler

(1) Imprimé dans Goldastus, t. I, 21-24.
(2) *Ibid.* T. II, 214 sqq.
(3) Chez Goldast, *Monarchia*, tom II, 154-312.

les situations matrimoniales, d'avoir soin de l'entretien du clergé, du culte et des pauvres. Si plus tard les évêques ont acquis un rang supérieur aux prêtres, cela n'a pu avoir lieu que grâce à l'empereur. C'est Constantin qui a commencé en leur conférant de nombreux privilèges. Même la convocation des conciles généraux doit revenir exclusivement à l'Empereur, et les décrets disciplinaires de ces conciles n'ont de force obligatoire qu'une fois qu'ils ont obtenu l'approbation de l'empereur ; pour d'autres décrets, ils n'ont pas le droit d'en faire. La valeur même de l'excommunication et de l'interdit dépend du consentement de l'Empereur. Marsile déclare la bulle de Boniface VIII *Unam Sanctam* erronée et nuisible. Avec de tels principes, la tradition de l'Eglise ne pouvait plus avoir aucune importance. La sainte Ecriture est déclarée la seule source de la foi. Les essais de Marsile pour mettre les principes que nous venons de citer d'accord avec la sainte Ecriture ne pouvaient qu'échouer.

Cependant Marsile a, dans cet ouvrage, ouvert aux ennemis de l'Eglise les voies à suivre pour la combattre, et montré aux princes temporels les moyens d'asservir la libre fiancée du Christ et de faire de la religion leur esclave. Il n'a pas moins préparé les voies aux « Réformateurs » du XVI[e] siècle. Il n'est pas d'ailleurs en général difficile de montrer les points d'attache pour chacune des propositions de la réforme dans les œuvres d'écrivains du moyen âge. Le grand déchirement de l'Église au XVI[e] siècle, s'est bien produit en plein jour. Les fondements des doctrines des novateurs se trouvaient comme des blocs erratiques dans les différents écrits des savants du moyen âge. Il y en avait beaucoup chez les hérétiques, quelques-uns chez les faux mystiques ; d'autres chez les nominalistes et les adversaires de la primauté. Il suffisait qu'il vînt des hommes, qui recueillissent ces pierres isolées et en fissent un édifice, qui, au temps propice, allassent chercher les armes dans l'arsenal des siècles précédents, pour pouvoir

mettre en mouvement les masses populaires, en les appelant à la liberté, à la destruction de l'autorité, et à la réforme du chef et des membres.

Mais le système de Marsile avait beau encenser le pouvoir temporel, ce système contenait un élément dangereux pour ce pouvoir lui-même. D'après Marsile, en effet, la puissance législative devait appartenir non pas au prince, mais à l'assemblée des bourgeois, et à ceux-ci, en leur seule qualité de représentants du peuple. La révolution contre l'Eglise porte toujours les germes cachés de la révolution contre l'Etat.

Le pape Jean XXII prononça, en 1327, l'anathème contre le livre de Marsile et son auteur. L'université de Paris en rejeta en particulier quatre propositions à savoir : 1° que Pierre n'a pas été chef de l'Eglise ; 2° que l'Eglise peut déposer le pape ; 3° qu'entre le pape, l'évêque et le prêtre il n'y a pas de distinction de rang, *ex jure divino* ; 4° que l'Eglise n'a pas de *jurisdictio coercitiva*.

C. L'esprit anti-ecclésiastique se montra aussi au XIVe siècle en Angleterre. Partout où se produit un fort courant dans la vie spirituelle d'un peuple, dans un sens ou dans l'autre, il se trouve toujours des hommes qui veulent se mettre à la tête du mouvement et en prendre la direction. Tel fut Wiclef ; né en 1324, professeur de théologie à Oxford en 1372 et depuis 1375 curé de Lutterworth, il s'éleva d'abord contre la mendicité des Franciscains, qui de plus occupaient les chaires théologiques d'Oxford, non moins que contre les richesses du clergé, affirmant que le droit de propriété se perd pour toute personne qui commet un péché mortel. Il envoyait les prêtres qui lui étaient attachés, comme de pauvres prédicateurs ambulants, répandre ses idées dans les campagnes ; il prépara ainsi le soulèvement des paysans, qui eut lieu bientôt après. Ses adversaires envoyèrent dix-neuf propositions extraites de ses cours et de ses ouvrages au pape Grégoire XI. Celui-ci, dans un rescrit au roi d'Angleterre, à l'Université

d'Oxford et aux évêques de Cantorbéry et de Londres, les déclara erronées et fausses, comme n'étant que la répétition des erreurs de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun. Wiclef persista dans son opposition et quand le schisme d'Occident eut éclaté, il attaqua la papauté elle-même, dans l'écrit intitulé *De Papa romano*. En 1380 il publia une traduction anglaise de la Bible et déclara que la Bible était la seule source de la foi. Par là il entra de lui-même, en bien d'autres points, en contradiction avec l'Eglise ; dans ses cours, il essaya de prouver ses idées sur l'Eucharistie, en s'appuyant sur la sainte Ecriture : il admettait la coexistence du pain et du vin, à côté du corps du Christ. Nous exposerons cette erreur plus en détail à propos de l'Eucharistie. Un concile tenu à Londres en 1382, appelé, à cause d'un tremblement de terre qui eut lieu vers la même époque, le concile du tremblement de terre, rejeta dix propositions de Wiclef comme hérétiques et quatorze comme erronées. La quatrième des propositions hérétiques était ainsi conçue : Quand un prêtre ou un évêque se trouve en état de péché mortel, il ne peut ni consacrer ni baptiser validement. « Quand le pape est un imposteur et un homme mauvais et, par conséquent, un membre du diable, il n'a aucune puissance sur les chrétiens sauf celle qui lui est donnée par l'Empereur. » Un second concile tenu à Oxford, le 18 novembre 1382, enleva à Wiclef sa chaire et le chassa de l'Université. Il se retira alors dans sa cure de Lutterworth. Là il composa son ouvrage intitulé « Quatre livres de Dialogues », appelé aussi Trialogue, parce que Alethia, Pseudos et Phronesis disputent l'un contre l'autre (1). Dans cet ouvrage, il développe de nouveau toutes ses erreurs, se déclare pour la prédestination absolue (2) et développe dans le quatrième livre ses théories sur les sacrements, sur l'Eucharistie, comme nous l'avons dit, sur le baptême, sur ce qu'il y a de répréhensible dans la confession privée, enfin sur

(1) Imprimé à Francfort et à Leipzig en 1753. — (2) *Trial.* 3, 7.

l'Eglise invisible et sur la communauté des prédestinés. Son élève, Jean Huss, a poussé plus loin cette dernière idée et en a tiré les conclusions logiques, mais elle est déjà bien clairement dans Wiclef. D'une part, il refusait de reconnaître le magistère infaillible de l'Eglise visible, du pape et des cardinaux (1), et d'autre part, il leur refusait aussi le pouvoir de juridiction, en particulier le pouvoir de faire des lois, d'excommunier etc. Même la puissance sacerdotale de consacrer (2) et de donner l'absolution (3) était, d'après Wiclef, indépendante du sacerdoce visible ; elle ne dépendait que d'une vocation invisible que pouvaient avoir reçue même de pieux laïques. Par là étaient détruits les dogmes fondamentaux de l'Eglise visible et de sa constitution, tout l'ordre ecclésiastique en un mot.

En Angleterre beaucoup de théologiens se levèrent contre les idées de Wiclef, entre autres Thomas Aschenborn dans un traité *Contra dialogum Wiclefi*, Jean de Bromyard et Netterus Thomas Waldensis dans un *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae*.

D. Les erreurs de Wiclef trouvèrent un terrain favorable pour produire une funeste moisson dans la Bohême, qui, par le mariage de la princesse de Bohême, Anne, fille de l'empereur Wenceslas, avec le roi d'Angleterre, Richard II,

(1) *Ib.* 4, 6 : Quodsi replicas ex hoc sequi, quod Papa et Cardinales sui frequenter in fide deficiunt ac se et ecclesias suas saepe decipiunt, vera est conclusio.

(2) *Ib.* c. 10.

(3) *Ib.* c. 23 : Et cum non probat nec sufficit probare, quod sit verus Christi vicarius, aut membrum ecclesiae, quid ad illum, quod Deus beato Petro potestatem hujusmodi repromisit, cum ille nec est Petrus, nec ex humilitate et vita sancta ejus vicarius ?... Non enim videtur hoc dictum (Matth. 16, 18) in Petro ulteriorem sapere potestatem, nisi quod omne quod ligaverit vel solverit super terram, conformiter ad Christi judicium et ecclesiae triumphantis, erit solutum et in caelis, quod si erraverit in solvendo subditos vel ligando, quid sibi et hujusmodi dicto Petro ? Quodsi propter talem repugnantiam excommunicat, comburit vel damnat, sic loquentem tanquam haereticum infidelem, quis dubitat quin ista foret caeca praesumptio Antichristi ?

était entrée en relations suivies avec l'Angleterre (1381). Le premier qui apporta cette funeste semence fut Jean Huss. Né en 1369 à Husinec, esprit de la même famille que Wiclef, professeur de théologie à Prague, et, en 1403, recteur de l'Université de cette ville, remarquable comme professeur et renommé comme prédicateur de la chapelle de Bethléem, réformateur extravagant et démagogue, il s'efforça de diriger le mouvement national et la rivalité des Tchèques dans le courant d'une mauvaise réforme religieuse. Depuis 1408 Jean Huss était en désaccord avec l'archevêque de Prague à cause de ses prédications séditieuses. Une autre division se produisit dans l'Université, lorsque le roi Wenceslas passa en 1408 avec les Tchèques à l'obédience d'Alexandre V, tandis que les Allemands de l'Université demeurèrent fidèles à Grégoire XII. La division devint une séparation, lorsque le roi Wenceslas en 1409 enleva aux Allemands, par un édit, leur prépondérance à l'Université et accorda aux Tchèques trois voix et aux Allemands une seule pour les votes décisifs dans les affaires de l'Université. Les Allemands quittèrent alors l'Université et les Hussites, n'en devinrent que plus audacieux. Mais l'archevêque Zbynek passa aussi, en 1409, à l'obédience d'Alexandre V et il obtint du pape des mesures sévères contre les Hussites. Les sermons dans les églises secondaires furent défendus et on exigea de Jean Huss qu'il rejetât quarante-trois propositions de Wiclef. Sur son refus, l'excommunication fut portée contre lui, le 15 mars 1411. Ceci ne le corrigea pas. Il se déclara contre le pape, l'année suivante, lorsque Jean XXIII lança une encyclique contre le roi Ladislas de Naples. Jean Huss appelait le pape l'Antechrist et n'admettait plus que la sainte Ecriture comme source de la foi. C'est là d'ailleurs l'expédient de toutes les hérésies : après qu'elles se sont séparées de l'autorité divine de la foi vivante dans l'Eglise, elles veulent encore garder du Christianisme et elles en appellent à l'Ecriture qu'elles interprètent dans le sens qui leur convient. Pendant l'été de 1412

l'excommunication solennelle fut prononcée contre Jean Huss et l'interdit fut jeté sur le lieu où il se trouvait. A la suite de cette excommunication, Jean Huss dut quitter Prague. Il se retira au château de Kozihradek, dans le sud de la Bohême, puis dans celui de Cracowie, non loin de Prague. Il y écrivit son plus grand ouvrage *De unitate Ecclesiae* (1), dans lequel, en se rattachant à Wiclef, mais en développant et augmentant ses erreurs, il expose ses vues erronées sur l'Eglise (2).

En tête de son système, il mettait cette proposition : l'Eglise catholique est la communauté de tous ceux que Dieu a prédestinés à la vie éternelle (3). Cette proposition supposait autant d'erreurs diamétralement opposées au Christianisme, qu'elle en créait par ses conséquences directes. Jean Huss dans ses propositions sur l'Eglise n'avait jamais en vue que l'Eglise triomphante ; il ne se contentait pas de l'étendre jusque sur la terre, il faisait dépendre la participation à cette Eglise de la volonté absolue de Dieu et exclusivement de la prédestination absolue. Cette Eglise est formée d'une manière invisible et inconnaissable pour les hommes. Ni la liberté humaine, ni l'Eglise visible de Jésus-Christ n'ont de place dans l'Eglise qu'imagine Jean Huss. On ne peut pas davantage concilier l'Incarnation du Fils de Dieu, sa vie visible sur la terre, ses souffrances et sa mort sur la croix, avec le prétendu royaume invisible de Dieu sur la terre. L'Homme-Dieu n'est plus la pierre angulaire le fondement et le support de son Eglise, pour continuer à vivre en elle comme dans son corps et poursuivre son ministère

(1) Imprimé en particulier à Prague en 1520, de même, que dans l'ouvrage : *Historia et monumenta Joan. Huss atque Hier. Pragensis*, Tom. I, 224 sqq.

(2) Dans ces derniers temps Cappenberg (*De Hussii doctrina*, Monast., 1834) a essayé de démontrer ce que cette doctrine avait de contradictoire avec la vérité chrétienne de la véritable Eglise.

(3) *De unit. eccl.* c. 1 : Ecclesia autem sancta catholica, id est universalis et omnia praedestinatorum universitas, quæ est omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri.

visible de Docteur, de Prêtre et de Pasteur. Son Eglise n'est plus le champ dans lequel, à côté du froment, pousse aussi l'ivraie, ni le filet, où sont pris les bons et les mauvais poissons, jusqu'à ce qu'ait lieu la séparation à la fin des jours. La nature particulière de l'homme, à la fois sensible et spirituelle est complètement laissée de côté dans une Eglise, comme la suppose Huss, dont les membres ne sont unis entre eux que par les desseins de Dieu cachés à tous. En un mot Jean Huss rejetait le dogme fondamental de l'essence de l'Eglise, celui par lequel elle est la communauté visible des chrétiens (1).

Les conséquences de la proposition fondamentale de Jean Huss détruisaient tout l'ordre ecclésiastique. Car de son point de vue, non seulement il rejetait l'autorité du magistère de l'Eglise visible et recourait à la sainte Ecriture comme à la seule source de la foi, mais il lui contestait aussi la mission de prêcher l'Evangile et il lui substituait une prétendue inspiration personnelle du Saint-Esprit, une sorte d'instinct, comme signe d'une mission divine (2). Jean Huss méprisait la défense de prêcher à lui faite par les autorités ecclésistiques, et il en appelait du pape, non pas comme plusieurs de ses contemporains, à un concile général, mais au Christ, le chef de l'Eglise invisible (3). De cette manière Huss rendait pour ses adeptes toute organisation ecclésiastique impossible, car pour l'inspiration purement intérieure il n'y a pas de critérium. Il compromettait ainsi gravement les bonnes mœurs pour lesquelles il n'avait pas de règle, du moins exacte (4). Il rejetait de même l'autorité pastorale et la puissance royale de l'Eglise visible et, pour donner à cela une raison apparente, il affirmait qu'en général la puissance liée à une fonction, que ce soit dans l'ordre ecclésiastique ou dans l'ordre civil, dépend de la dignité mo-

(1) C'est en ce sens que le cardinal Torquemada combat les erreurs de Jean Huss, dans la *Summa de eccl.* I, 55 sqq. Voir plus haut § 109.

(2) Defensio quorumdam artic. J. Wiclef p. 139. — *De unit. eccl.* c. 23.

(3) *De unit. eccl.* c. 17. — (4) *Ib.* c. 15.

rale de celui qui en est revêtu. Or celui-ci perd toujours cette puissance par un péché mortel, car Dieu punit tout péché mortel de l'excommunication devant son propre for, et enlève par là au pécheur tout titre à l'exercice de ses fonctions (1). Huss partait, par conséquent, de cette supposition que celui qui est entaché de quelque péché mortel habituel pèche toujours, ne fait rien de bon et ne peut pas même exercer validement ses fonctions. De telles erreurs détruisaient tout ordre social et toute autorité dans l'Eglise et dans l'Etat. Il ne faut pas s'étonner s'il rejetait tout spécialement la papauté et la déclarait une institution humaine fondée par l'empereur Constantin. Pour Huss, c'était la supériorité morale d'un individu sur l'autre qui était le titre à une fonction, même à la primauté dans le royaume de Dieu (2).

Les autres écrits de Huss, prêchaient les mêmes erreurs. Le nombre de ses adeptes allait toujours en augmentant. La Bohême entra en fermentation et menaça de se soulever. Ceci détermina l'empereur Sigismond à se concerter avec le pape pour préparer un concile général à Constance et à se mettre à l'œuvre. Quant tout fut organisé l'empereur put déterminer Jean Huss à se rendre à Constance, après lui avoir délivré un sauf-conduit. Il y arriva le 3 novembre 1414. L'excommunication prononcée contre lui fut changée en suspense, et l'interdit, porté sur tous les lieux où il séjournait, fut levé. Le concile avait préalablement à s'occuper d'éteindre le schisme et de faire la réforme dans l'Eglise. Mais dans la huitième session, il déclara hérétiques, erronées et scandaleuses 45 propositions tirées des écrits de Wiclef. On fit là-dessus diverses tentatives pour ramener Huss de ses erreurs ; ce fut en vain. Dans la quinzième séance, le 6 juillet 1415, on prononça contre lui la sentence définitive : il fut déclaré adepte de

(1) *Ib.* c. 23 : Quia eo facto quo incidit in peccatum mortale, peccat quidquid fecerit, et per consequens prohibetur a Deo, ne sic faciat et per consequens suspenditur a Deo ab illo officio. Cf. c. 22.

(2) *Ib.* c. 18.

Wiclef et hérétique ; trente articles textuellement tirés de ses écrits furent déclarés en partie hérétiques, en partie erronés, scandaleux ou téméraires. Comme là encore il ne voulut pas se rétracter, il fut soumis à la dégradation et livré au bras séculier. Le même jour, le comte palatin Louis, à qui l'avait livré Sigismond, le condamna à mourir sur le bûcher et ce même 6 juillet Jean Huss fut brûlé publiquement à Constance.

Il faut juger cet événement à la lumière de cette époque où la loi séculière punissait l'hérésie formelle de la peine de mort. Huss tomba, quoiqu'il portât en lui la conviction de n'avoir pas porté atteinte à la vérité et d'avoir tendu à la réforme des mœurs; il tomba victime de son subjectivisme aveugle et outré. Mais dans l'intérêt de l'équité et aussi dans l'intérêt de l'Eglise, on aurait dû le traiter différemment ; on n'aurait pas ainsi fourni pour des siècles aux adversaires de l'Eglise une si riche matière à tant d'insinuation perfides et de calomnies, dont se servent les ennemis de l'Eglise pour exciter les passions contre elle.

§ 111

Rapports de l'Eglise et des sources de la foi.

1. Le premier qui essaya d'établir exactement l'inspiration des livres saints fut l'abbé Frédégise, élève d'Alcuin, au commencement du IX[e] siècle. Il fut d'abord à la cour de Charlemagne, puis professeur à Tours. Dans un écrit contre l'archevêque Agobard de Lyon il étendit l'inspiration du Saint-Esprit non seulement à tout le contenu des saintes Ecritures, mais même aux paroles extérieures, en ce sens que le Saint-Esprit les aurait lui-même dictées aux auteurs (1). Agobard affirmait au contraire que dans l'inspi-

(1) Paroles de Frédégise dans Agobard : (Bibl. max. 14, 277) : Extra hoc autem quod tale sacrilegium nobis impingere videmini, apparet etiam in

ration la communication des paroles extérieures importe peu, elles peuvent même être inspirées à un animal privé de raison comme l'âne de Balaam; ce qui importe, c'est l'intelligence des paroles communiquées. Le mot extérieur, en tant que tel, n'a pas été inspiré aux écrivains sacrés. La preuve en est dans la différence des mots, quand différents auteurs rapportent la même chose, de plus dans la différence de style, enfin dans la gaucherie de l'expression chez quelques-uns, ce dont d'ailleurs ils s'excusent (1 Cor. 1, 17) (1).

Chez tous les théologiens du moyen âge, c'était une vérité établie que les écrits canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient inspirés par le Saint-Esprit, et par suite ne contenaient d'erreur en aucun point, à moins qu'il n'y eut ici ou là quelque faute de copiste. C'est ce que croyaient même les auteurs qui, dans l'explication des saintes Ecritures, étaient subjectivistes, comme Abélard (2).

Cette doctrine est encore plus soutenue par les grands docteurs. Saint Thomas affirme que dans les écrits canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament il n'y a absolument aucune erreur (3). Par l'inspiration, telle qu'elle a été pour les livres saints, il entend plus que la simple préservation de l'écrivain de toute erreur ; il y a encore illumination positive, soit pour la connaissance et la communication de vérités surnaturelles qui par conséquent doivent en outre être révélées par Dieu, soit pour juger des vérités naturelles avec une lumière divine surnaturelle (4). Cette

his verbis vestris quod ita sentiatis de Prophetis et Apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Sp. s. eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipse formaverit. — (1) Cf. Agobardus l. c.

(2) *Prologus* à l'écrit *Sic et Non* (edit. Cousin p. 1) : Quid itaque mirum si, absente nobis spiritu ipso, per quam ea et scripta sunt et dictata atque ipso quoque scriptoribus intimata, ipsorum nobis desit intelligentia. — *Ib.* p. 14 : Scripturas itaque canonicas veteris et novi Testamenti dicit instrumenta in quibus a veritate aliquid dissentire haereticum est profiteri.

(3) *S. th.* 1. qu. 1. a. 8.

(4) *S. th.* 2. 2. qu. 174. a. 2. ad 2 : Si vero lumen intellectuale alicui

dernière inspiration est celle des hagiographes, comme Salomon et Job. La première est la prophétie proprement dite. Mais même celle-ci comporte divers degrés, suivant que la vérité surnaturelle est communiquée à l'imagination, au moyen d'images sensibles *(visio imaginaria)*, ou par l'infusion de la connaissance spirituelle, c'est-à-dire par des images spirituelles *(visione intellectuali)*. La première peut avoir lieu de diverses manières, dans le rêve ou à l'état de veille, par des paroles sensibles, ou par des images et des visions (1).

D'après saint Bonaventure, la sainte Ecriture est la parole de Dieu et elle est non seulement exempte de toute erreur, mais même de tout supplément inutile et désordonné (2).

2. A côté de l'Ecriture sainte, il faut admettre la tradition orale, comme seconde source des vérités de la foi. C'est ce que reconnaissent les Scolastiques non seulement implicitement dans l'importance qu'ils attribuent aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire aux écrits que l'Eglise, guidée par la tradition orale, déclare inspirés, mais encore d'une façon expresse. L'occasion de montrer l'estime qu'ils faisaient de la tradition s'offrait très souvent aux Scolastiques dans la doctrine des sacrements, puisque nous-mêmes nous ne savons sur l'essentiel de plusieurs

divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem; cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetae, quia prophetico officio fungebantur..... Quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis. Cf. ib. qu. 173. a. 2.

(1) *Ib.* qu. 174. a. 3.

(2) *Brevil.* prooem. : Ideo nihil in ipsa contemnendum tanquam inutile nihil respuendum tanquam falsum, nihil repudiandum tanquam iniquum; pro eo quod Sp. s. ejus auctor perfectissimus nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum : et propterea caelum et terra transibunt, verba scripturae sacrae non praeteribunt, quin impleantur.

sacrements que ce qu'a transmis la tradition orale (1). C'est ce que saint Thomas fait particulièrement ressortir à propos de la matière et de la forme de la confirmation (2). Relativement à la forme dans la sainte Eucharistie, en particulier dans la consécration du calice, saint Bonaventure donne la préférence, sur les paroles qui nous ont été communiquées par la sainte Ecriture, aux paroles de la liturgie de l'Eglise romaine qui sont venues des Apôtres par tradition orale, car la sainte Ecriture ne nous a donné que le sens, mais non le texte exact tel qu'il se trouve dans les paroles du canon de la messe, qui sont garanties par la tradition (3). En général la plupart des dogmes relatifs aux sacrements ont, sinon entièrement, du moins en partie, leur source dans la tradition orale des Apôtres, et cette source a été reconnue par tous les Scolastiques, comme la seconde source des vérités de la révélation.

La tradition apostolique orale de l'Eglise n'a pas moins de valeur comme guide et, en union avec l'autorité ecclésiastique, comme règle obligatoire pour la discipline, le culte et le droit ecclésiastique. Gratien a reconnu expressément dans le droit canonique cette importance de la tradition unie aux enseignements des Pères (4). La tradition, acceptée par tous et observée dès le commencement par toute l'Eglise, est mise par Gratien au point de vue de l'autorité sur le même pied que la sainte Ecriture, quand elle a été sanctionnée et conservée par l'Eglise, de la manière indiquée(5).

L'autorité divine, qui, d'après ce que nous venons de voir, a été même au moyen âge, généralement reconnue à la sainte Ecriture et à la tradition apostolique orale de

(1) Cf. Thom *s. th.* 3. qu. 64. a. 2 : Ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo. Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea ecclesia ex familiari apostolorum traditione.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 7. a. 1. qu. 2. — (3) *In. Sentt.* 4. dist. 8. p. 2. a. qu. 2.

(4) *Decr. Grat.* p. 1. dist. 11. c. 5. — (5) *L. c.* c. 8.

l'Eglise, dépend de l'autorité de l'Eglise et ne peut se maintenir qu'en union avec celle-ci, et c'est l'autorité de l'Eglise qui la garantit aux particuliers. Cette union organique entre l'autorité des deux sources de la foi et l'autorité de l'Eglise n'a pas, il est vrai, été exposée et développée par les théologiens du moyen âge, d'une manière spéciale, mais ils l'ont toujours implicitement reconnue.

C'était l'Eglise qui avait établi le canon des saintes Ecritures et c'est sur cette autorité infaillible qu'a été affirmé, d'une foi divine, le caractère inspiré des livres saints (1). Elle fut aussi la gardienne, la protectrice et l'interprète infaillible de leur contenu. A l'époque patristique, l'Eglise avait exercé ce magistère infaillible qui lui appartient, d'une manière solennelle et extraordinaire dans les conciles généraux. Quant à déterminer quels conciles devaient être considérés comme œcuméniques et quels de leurs décrets devaient être pour les fidèles la règle de la foi et des mœurs, c'était là le plein droit du chef de l'Eglise ; la valeur générale de leurs décrets dépendait, en effet, de lui. Le pape était aussi, en même temps, le représentant de toute l'Eglise et il exerçait le magistère et le pastorat suprême, de la même manière que toute l'Eglise enseignante unie à son chef. C'est dans ce sens que le droit canonique a admis le décret de Grégoire le Grand sur l'autorité divine des cinq conciles œcuméniques (2), tenus jusque-là, et la profession de foi que, selon le *liber diurnus*, devait jurer le nouveau pape. D'après cette profession jusqu'à la fin du IX[e] siècle, huit conciles furent reconnus comme œcuméniques (3). Au moyen âge les conciles œcuméniques étaient non seulement convoqués par le pape, mais étaient présidés par lui en personne. En tout cas leurs décrets n'avaient de valeur dans l'Eglise qu'une fois qu'ils avaient été approuvés par lui. Ce n'était pas seulement dans les cir-

(1) Les Scolastiques répètent les paroles de saint Augustin (c. epistolam Fundam.): Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Ainsi en particulier Turrecremata, *Summa de eccl.* II, c. 107.
(2) *Decretum* I. dist. 15. c. 1. — (3) *Ib.* dist. 16. c. 8.

constances extraordinaires, c'est-à-dire dans les conciles généraux ou pour la condamnation d'une hérésie, que l'Eglise donnait des interprétations décisives et infaillibles sur le contenu de la sainte Ecriture ; il appartenait à son magistère, en général et d'une manière ininterrompue, d'établir la règle de la foi *(regula fidei)*, c'est-à-dire de décider ce qui appartient à la foi (1).

L'autorité de la tradition est liée à celle de l'Eglise et en dépend encore plus et d'une manière plus visible que l'autorité de la sainte Ecriture. Les théologiens du moyen âge se sont toujours appuyés, pour prouver la divinité de la foi et de la morale, sur une tradition orale qui était acceptée et attestée par toute l'Eglise catholique ou par l'Eglise de Rome. Nous verrons clairement ceci dans la doctrine des sacrements. Comme en général sur beaucoup de points qui touchent aux mœurs, il faut ici constater souvent ce qui est de droit divin et ce qui est de droit ecclésiastique, c'est-à-dire ce qui a été établi par Dieu lui-même pour tous les temps et d'une manière immuable, ou par l'Eglise en vertu de son pouvoir législatif humain. Là dessus, c'est souvent la généralité de la tradition de l'Eglise qui décide. Sur plusieurs points, ce n'est qu'après plusieurs controverses dans les divers sens qu'a pu s'établir un jugement certain sur les limites du droit divin et du droit ecclésiastique ; ce sont les points que nous devons regarder comme immuables, sans que nous puissions produire des témoignages tout à fait clairs en faveur de leur origine apostolique, ou qu'inversement il soit démontré que ce sont là des institutions apostoliques, mais qui n'avaient qu'une valeur temporaire, comme par exemple les décrets du concile de Jérusalem. Ainsi quelques Scolastiques, dans quelques questions concernant les sacrements n'ont

(1) Dans le *decretum Grat.* (p. 1. dist. 11. c. 9), on trouve les paroles de saint Aug. : Palam est quod in re dubia ad fidem valeat auctoritas ecclesiae catholicae, quae ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie et tot populorum consensione firmatur.

pas trouvé d'autre moyen pour les expliquer que d'admettre que l'Eglise, même après la mort des Apôtres, a encore reçu quelques révélations du Saint-Esprit, valables pour toute la chrétienté et, par conséquent, faisant partie du droit divin. Saint Bonaventure en particulier pensait que l'Eglise n'avait reçu qu'après la mort des Apôtres, par une révélation particulière du Saint-Esprit, le signe de la confirmation (1). De même saint Thomas (2) pensait que l'Eglise pourrait même maintenant, à la suite d'une révélation du Saint-Esprit, changer la forme du baptême, et, à la place du nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mettre simplement le nom du Christ ; mais cela, elle ne pourrait pas le faire de sa propre autorité *(non propria auctoritate)*. Duns Scot n'admet pas cela ; il suppose au contraire que l'Eglise ne peut rien changer à l'essence des sacrements, parce que les révélations de Dieu ont été fermées avec les temps apostoliques. Cette dernière opinion est la seule juste et est en parfait accord avec la doctrine sur le devoir, la fonction et la constitution de l'Eglise, telle que les Scolastiques l'ont clairement exposée en d'autres occasions (v. supr. § 109) ; l'Eglise en effet ne peut pas compléter les révélations de Dieu, elle peut seulement, en vertu de sa *potestas ministerii*, sous l'assistance du Saint-Esprit, expliquer la révélation, la garantir et la prêcher. Aussi Duns Scott invoque souvent la définition de l'Eglise pour établir une proposition de foi, et il regarde cette définition comme nécessaire, en ce sens que sans elle nous demeurerions dans l'incertitude sur le sens mystérieux des saintes Ecritures.

En particulier, Duns Scott, quoique la plupart des autres théologiens soient contre lui, croit que des paroles de la sainte Ecriture relativement à l'annonce et à l'institution de la sainte Eucharistie, on ne pourrait tirer de certitude

(1) *In. Sentt.* 4. dist. 7. a. 1. qu. 1.

(2) *In. Sentt.* 4. dist. 3. a. 2. quaestiunculam.

complète sur la transsubstantiation, si sur ce point l'Eglise ne s'était expliquée contre Béranger (1). Scot dans ce passage met avec raison l'autorité enseignante de l'Eglise sur le même pied que celle de son chef suprême; il fait dériver la première, comme la seconde, de la promesse du Christ (Luc 24-32), quoique ce soit saint Pierre qui l'ait reçue d'abord. Duns Scot déclare la même chose à propos du caractère, c'est-à-dire du signe ineffaçable du baptême, de la confirmation et de l'ordre, et à propos d'autres points, qui ne sont devenus certains, de foi divine que par la définition de l'Eglise, et qui seront mentionnés dans la doctrine des sacrements.

§ 112

Dogmes relatifs à la constitution de l'Eglise.

1. Dans ses éléments essentiels, la constitution de l'Eglise avait été établie par le Christ lui-même immédiatement, et devait rester la même pour tous les temps.

En cela elle est de droit divin et rentre dans le dogme. Les renseignements que donne là-dessus la sainte Ecriture, ne contiennent pas précisément beaucoup d'articles, ni bien compliqués; il n'y a que quelques propositions fondamentales sur la primauté de saint Pierre, sur les pouvoirs des Apôtres, des prêtres et des diacres, par différence avec les laïques, mais ces principes sont si bien appropriés à

(1) *Reportt.* 4. dist. 11. qu. 3 : Etsi quaeras quare voluit ecclesia eligere istum intellectum ita difficilem hujus articuli, cum verba Scripturae possent salvari secundum intellectum facilem et veriorem secundum apparentiam de hoc articulo. Dico quod eo Spiritu expositae sunt scripturae, quo conditae. Et ita supponendum est, quod ecclesia catholica eo Spiritu exposuit, quo tradita est nobis fides, Spiritu sc. veritatis edocta, et ideo hunc intellectum elegit, quia verus est. Non enim in potestate ecclesiae fuit facere istud verum, vel non verum, sed Dei instituentis : sed intellectum a Deo traditum ecclesia explicavit, directa in hoc, ut creditur, a Sp. s.

cette divine et salutaire institution et à la nature des hommes qui en devaient être membres, que l'Eglise, organisée d'après ces principes, s'est maintenue à travers les siècles, malgré son extension parmi toutes les nations de la terre, malgré les attaques auxquelles elle a été exposée de tous les côtés et de la part de toutes les puissances de la terre, comme la société la plus parfaite, la société qui ne périt pas. La raison de ceci, il est vrai, n'est pas seulement dans la constitution de l'Eglise, et l'Eglise n'a pas en elle d'une façon habituelle et immanente la force de résister ainsi ; mais le Christ est avec son activité divine constamment à côté de son Eglise : « Voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des siècles ». Cependant la constitution de l'Eglise est dans son fondement l'œuvre du Christ et la perfection de cette constitution est un des instruments par lesquels le Christ maintient son Eglise et la rend capable de s'accommoder à toutes les nations et à toutes les situations politiques et sociales de l'humanité, de quelque manière qu'elles changent.

Cette thèse fondamentale sur la constitution de l'Eglise, à savoir qu'elle a été établie par le Christ lui-même, dans ses parties essentielles, d'une façon immuable n'est pas admise par les protestants. Ils la nient absolument; ils prétendent au contraire que toute l'organisation de la communauté ecclésiastique vient uniquement de l'Eglise et peut être changée selon la situation des temps. Mais déjà la sainte Ecriture ne laisse pas le moindre doute sur le fait de l'institution par le Christ, et l'histoire des dogmes, à l'époque anténicéenne et au temps des Pères, a montré jusqu'à l'évidence que les traits fondamentaux de la constitution que le Christ a donnée à son Eglise ont été non seulement maintenus par la tradition, dès le commencement, mais se sont exprimés et ont trouvé leur forme extérieure dans l'Eglise visible.

Cependant si les articles de la constitution divine de l'Eglise ne doivent pas seulement demeurer écrits, mais

doivent prendre une forme vivante dans la société des chrétiens, il ne pouvait pas se faire que, dans cette transformation, et, en même temps, avec le progrès et le développement de l'Eglise, cette constitution ne se développât. Pour que ceci se fît d'une manière régulière, le Christ avait donné à son représentant, le prince des Apôtres et à ses successeurs jusqu'à la fin des temps la plénitude du pouvoir souverain, et à chacun des douze Apôtres il avait donné une certaine participation à ce pouvoir. L'Eglise n'était donc pas dépourvue de la puissance législative ; elle pouvait ajouter, *ex jure ecclesiastico*, les articles nécessaires pour compléter sa constitution et son exercice et pour modifier ou développer ces articles, selon les besoins des temps. L'étude détaillée de ces prescriptions et de leur développement historique est l'affaire du droit canonique et non de l'histoire des dogmes. Celle-ci a à s'occuper des articles essentiels, qui sont d'origine divine et immuables de leur nature et n'en ont pas moins à subir un développement, en ce sens que à l'encontre des erreurs qui surgissaient, ils ont été de plus en plus nettement formulés, de plus en plus clairement reconnus et ont été alors exposés et développés dans les différents articles additionnels du droit ecclésiastique, comme des institutions effectives de l'Eglise. Les enseignements et les étapes du droit canonique, en tant qu'ils sont *ex jure ecclesiastico*, servent à éclairer l'enseignement dogmatique sur la constitution de l'Eglise. Mais le droit canonique a subi dans le moyen âge beaucoup de changements, parce que parmi les peuples germaniques, où se développait alors la vie de l'Eglise, l'état des choses était complètement différent de ce qu'il était chez les Grecs et des Romains. Ainsi se développa, dans le royaume franc, le système des bénéfices et des paroisses ; ainsi peu à peu fut transformé l'appareil judiciaire du for externe de l'Eglise ; le choix du chef de l'Eglise et des évêques fut réglé et peu à peu établi dans une forme définitive. Dans l'organisme de l'Eglise, entre les degrés particuliers

de la hiérarchie établis par le Christ, furent établis des degrés intermédiaires : le collège cardinalice et les chapitres des cathédrales se formèrent peu à peu, la dignité de primat fut créée pour le plus ancien siège épiscopal de chaque pays, un clergé régulier nombreux prit place à côté du clergé séculier pour l'aider dans le soin des âmes ; et ce clergé régulier fut soumis à des lois spéciales.

Nous n'avons ici, en laissant de côté ces points et d'autres semblables, à nous occuper que des articles principaux de la constitution divine de l'Eglise, afin de montrer comment, même au moyen âge ils ont été généralement reconnus et ont toujours été maintenus à travers les développements les plus variés.

2. La constitution de l'Eglise repose sur la différence établie par le Christ entre le clergé et les laïques, c'est-à-dire sur la hiérarchie qu'il a établie, pour lui confier avec l'autorité d'enseigner, celle d'exercer les fonctions sacerdotales et de gouverner les âmes. Par là dans l'Eglise le pouvoir ne vient pas d'en bas, du peuple ; mais tout pouvoir, celui de gouverner comme de sauver, vient du Christ et est communiqué ou immédiatement par le Christ dans un sacrement, ou par un acte de volonté des supérieurs établis par le Christ, surtout du chef suprême de l'Eglise. Dans le premier cas, c'est la *potestas ordinis* qui est donnée ; dans le second, c'est la *potestas jurisdictionis in foro interno et externo.* Avec quelle décision et quelle unanimité toute l'Eglise s'est toujours attachée à ce dogme fondamental de sa constitution et l'a défendu contre les attaques des hérétiques, nous l'avons déjà montré en partie dans le précédent paragraphe (1), et nous y reviendrons à propos de la primauté et du sacrement de l'Ordre. D'ailleurs dans cette particularité de la constitution de l'Eglise se montre la différence et le privilège de l'Eglise sur l'Etat

(1) Voir plus haut § 109.
(2) Cf. Thom. *S. th.* 2. 2. qu. 183.

aussi bien que dans l'institution immédiate de l'Eglise par Dieu. Ceux qui sont revêtus des pouvoirs de l'Eglise ne sont pas, en effet, destinés seulement à gouverner, ils ont été, de plus, consacrés comme serviteurs et instruments de Dieu pour la dispensation de la grâce de la rédemption, et ils portent en eux un caractère sacré. De là résultent une grande diversité de fonctions et différents degrés dans la hiérarchie, dans lesquels la richesse de la grâce divine se répand comme dans des rayons brisés et sous différentes couleurs, qui font ressortir l'unité et la beauté de l'organisme ecclésiastique.

3. Au dogme fondamental dont nous venons de parler un autre est inséparablement rattaché, relatif à la constitution de l'Eglise : c'est celui de l'indépendance de l'Eglise à côté et au-dessus de l'Etat. L'Eglise, en effet, est une société surnaturelle, parfaite en elle-même et existante en soi ; elle est établie sur l'Homme-Dieu comme sur son fondement, pour prendre soin des affaires qui concernent le salut éternel des hommes, et elle a été appelée à unir dans son sein tous les hommes et toutes les nations. Le Christ a donné cette indépendance à son Eglise en la fondant, et elle l'a toujours revendiquée, durant tous les siècles, depuis le commencement et les Pères l'ont toujours affirmée d'une manière spéciale. L'Eglise orientale l'avait peu à peu laissé diminuer devant l'empereur de Constantinople et enfin l'avait abandonnée par le schisme ; les papes au contraire l'ont toujours revendiquée et maintenue pour la partie de la chrétienté qui leur est demeurée fidèle. Quelque grands qu'aient été les services de l'empereur Charlemagne dans l'extension de l'Eglise, dans la fondation des Etats ecclésiastiques, dans la prospérité assurée aux institutions de l'Eglise, il se produisit cependant, par suite de son gouvernement, dans le royaume Franc, une trop grande confusion des affaires ecclésiastiques et politiques de l'Eglise et de l'Etat et bien des dangers menacèrent l'indépendance de l'Eglise. L'histoire des temps qui suivent fait voir, d'une part,

l'Eglise qui tombe peu à peu indignement sous l'indépendance de l'Etat, et, d'autre part, les luttes et les combats qui se livrent pour briser les fers et revendiquer l'indépendance de la fiancée du Christ. Ces efforts se retrouvent dans les nombreuses collections de lois ecclésiastiques, formées en différents pays, dans le courant des VIII[e] et IX[e] siècles, afin de faire connaître, en vue de l'administration des affaires ecclésiastiques, les anciennes règles qui s'étaient conservées.

A la fin du V[e] siècle, Denis le Petit avait formé à Rome un recueil de ces lois. C'est ce recueil que le pape Adrien envoya, en 774, au roi Charles pour qu'on le suivît dans le royaume Franc. Des collections semblables avaient été composées aussi en Espagne : l'une par l'évêque Martin de Braga, l'autre par saint Isidore de Séville. Il s'y joignit encore au IX[e] siècle un recueil de Benoît, clerc de Mayence, les chapitres d'Angilram, évêque de Metz, et le faux Isidore (1), sous le nom d'Isidore Mercator. Cette collection se compose de trois parties et comprend quatre-vingt-dix morceaux apocryphes, parmi lesquels soixante fausses Décrétales des anciens papes depuis saint Clément jusqu'à Melchiade.

Cette dernière circonstance a longtemps donné occasion, en particulier aux protestants, de dire que l'auteur de cette collection était un faussaire, qui avait pour but de changer la tradition de l'Eglise et en particulier de donner à la primauté des papes une importance et une puissance bien au-delà de ce qu'enseignent l'Ecriture et la tradition. D'autre part les savants ont éprouvé un vif intérêt à chercher quel avait pu en être l'auteur inconnu et ses intentions en composant cette œuvre (2). Il est maintenant établi avec la plus

(1) La dernière édition critique est de Hinschius, Leipzig, 1863.

(2) Parmi les nombreux et savants travaux qui ont été faits sur ce sujet, il faut citer ceux de Ballerini (*De aut. coll.*), Theiner (*De pseudcisidoriana. coll.*), Möhler (*Tubinger Quartalschrift*, 1829), Wasserschleben (*De patria decr. Pseudoisidor* Vrat. 1843), Héfélé (*Tubinger Quartalschrift*,

grande certitude que la collection n'a pas été faite à Rome, mais dans le royaume Franc. En effet le pape Nicolas Ier, dans une lettre à Hincmar de l'an 863 (1), ne la connaît pas encore, tandis que, déjà en 857, elle avait été citée comme source dans un concile de Kiersy en Gaule (2). Cette circonstance jointe à cette autre que la plupart des manuscrits de la collection se trouvent dans la province de Reims, et que c'est surtout la situation ecclésiastique de cette contrée qui est visée d'une manière très claire dans ce recueil, tout cela, disons-nous, rend certain que l'auteur, dont on ignore le nom, appartenait à cette province et a composé sa collection dans le milieu du IXe siècle. Comme but de son travail, l'auteur déclare lui-même, dans la préface qu'il a voulu donner aux évêques et aux prêtres une collection complète de canons ecclésiastiques ; à côté de cela apparaît en outre la tendance à vouloir tirer des anciens canons ecclésiastiques des moyens de réformer l'état de l'Eglise, de la délivrer des influences civiles et politiques, de délivrer le pouvoir épiscopal des entraves de l'Etat.

On y voit poindre aussi tout particulièrement la tendance à enlever aux synodes mixtes, où les laïques étaient en majorité, la décision et le jugement définitif des affaires ecclésiastiques. Ce but ne pouvait être atteint qu'en adressant ces affaires au for du chef suprême de l'Eglise, qui avait déjà été reconnu par le concile de Sardique (343) comme le suprême tribunal d'appel ecclésiastique. Aussi la tendance de l'auteur du recueil allait indirectement et médiatement à relever la primauté du pape, parce que la liberté et l'indépendance de l'Eglise en général a toujours dépendu de l'union étroite des évêques et des fidèles au rocher de Pierre. Aussitôt que les pasteurs de l'Eglise se sont éloignés du centre, ils sont tombés sous la domination des autres puis-

1847), Rosshirt, Walter, Schulte, Richter dans leurs manuels de droit canonique.

(1) Mansi XV, 374. — (2) Pertz, *Mon.* III, 452.

sances, comme l'histoire l'a toujours montré pour les évêques schismatiques.

Mais la collection dont nous parlons n'a introduit rien de nouveau dans la constitution ecclésiastique. Ses tendances sont celles de l'époque où elle a été composée, et le mouvement qu'elle a peut-être accéléré dans l'Eglise est entièrement demeuré dans les bornes que le Christ a établies pour son Eglise, et dont le caractère divin est attesté par la tradition. De plus il est fort possible que les canons du recueil ne soient pas imaginaires et que l'auteur se soit contenté de les reculer à une époque antérieure et de les mettre dans la bouche des papes des premiers siècles. La seule nouveauté que le Pseudo-Isidore voulait introduire est précisément ce qui ne s'est pas réalisé ; il voulait qu'un laïque ne pût pas accuser un clerc, ni un clerc un laïque et qu'aucun concile ne pût être convoqué sans l'approbation préalable du pape.

Que l'Eglise à l'époque postérieure ait toujours eu conscience de son autonomie, de son indépendance à l'égard de l'Etat et de sa supériorité sur tous les Etats, et qu'elle ait toujours revendiqué ces prérogatives, c'est ce que personne ne contestera. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir la querelle des Investitures et l'histoire de la primauté, que nous étudierons au chapitre suivant, ainsi que la formation du droit canonique dans les recueils formés par Gratien et ses successeurs. Ce dogme fondamental de la constitution de l'Eglise est justifié théoriquement par le cardinal Torquemada dans sa Somme, dont nous avons parlé déjà. Il démontre d'abord, en s'appuyant sur la sainte Ecriture, la nécessité d'un double pouvoir, temporel et spirituel, pour la société chrétienne, et la raison de ce pouvoir est dans la double destinée de l'homme : sa destination naturelle à la vie sociale et sa destination surnaturelle à une vie éternelle dans l'autre monde (1). Torquemada démontre ensuite la

(1) *L. c.* l. I, 89 : Si ergo non potest humana societas sine utraque vita manere, necessaria est duplex potestas ad conservationem justitiae,

supériorité du pouvoir ecclésiastique ou spirituel sur celui de l'Etat : les raisons sont d'abord l'antiquité plus grande du pouvoir spirituel, son institution immédiate par le Christ, la dignité que la consécration donne à ceux qui en sont revêtus, l'étendue plus grande de l'autorité ecclésiastique, son but spécifique qui est supérieur à celui de l'Etat, la pleine puissance législative et judiciaire qu'elle exerce au-dessus de toute action de l'Etat; son extension parmi toutes les nations de la terre, enfin sa durée indéfinie jusqu'à la fin des temps (1).

4. La constitution de l'Eglise est dans son essence une constitution monarchique, parce que c'est le Christ lui-même qui l'a établie. Ce n'est pas le moyen âge qui l'a créée, il l'a trouvée toute faite ; il s'est contenté de la développer. Dans cette constitution arrivée à son plein développement, le pouvoir spirituel de jurdiction se trouve au sommet, dans un chef suprême visible, le pape, à qui a été donnée immédiatement par Dieu la plénitude du pouvoir sur tous les évêques et sur toute la société des fidèles. Que l'Eglise au moyen âge ait eu en fait une pareille constitution et l'ait mise en pratique et que les théologiens aient enseigné qu'elle était essentielle à l'Eglise, personne ne le contestera. Les non-catholiques prétendent que ce développement de la constitution ecclésiastique n'est pas authentique et que cette constitution est purement humaine. Nous verrons au chapitre suivant l'authenticité de ce développement. Qu'il suffise de dire ici que les Scolastiques ont été unanimes à reconnaître la monarchie comme la seule constitution convenable à l'Eglise, et qu'ils ont démontré ceci par des motifs rationnels. La monarchie est l'image la plus parfaite de la domination de Dieu sur le monde et sur le genre humain, et par là elle est le régime le plus convenable pour le royaume de Dieu sur la terre, qui doit être l'image

una quae prae est in terrenis ad ordinandam vitam terrenam, alia quae praesit in spiritualibus ad ordinandam vitam spiritualem. — (1) *Ib.* c. 90.

du royaume céleste dont le Christ est chef pour l'éternité. En outre elle est nécessaire, puisque l'Eglise,en tant qu'elle est le corps du Christ, doit garder son unité dans la foi, dans l'amour et dans l'obéissance (1). Mais la constitution monarchique de l'Eglise est infiniment différente de la constitution monarchique des Etats. Dans l'Eglise, il n'y a pas une monarchie héréditaire, encore moins un sacerdoce héréditaire comme dans l'ancienne loi. Dans l'ordre de la grâce, il n'y a pas d'hérédité de la chair et du sang ; il n'y a que ceux qui sont nés de Dieu qui héritent de la vie éternelle ; il n'y a que ceux qui ont été appelés par le Christ, soit par un sacrement, soit par une élection régulière, soit par la volonté des supérieurs qui héritent ou reçoivent la puissance spirituelle dans l'Eglise. Celui qui est revêtu du suprême pouvoir monarchique le reçoit de Dieu par l'élection régulière faite par ceux qui représentent l'Eglise romaine. D'autre part la puissance législative du monarque spirituel dans l'Eglise n'est pas limitée par l'assentiment de tous les membres de l'Eglise, ni n'en dépend ; le chef de l'Eglise est l'administrateur personnel et responsable seulement devant Dieu des pouvoirs qui lui ont été confiés. Enfin la monarchie dans l'Eglise est tempérée et, si on peut ainsi dire, modérée par un régime aristocratique ; car le pape seul revêtu du pouvoir monarchique a pour l'assister, comme ses subordonnés sans doute, mais cependant comme princes de l'Eglise et ayant une juridiction indépendante, les évêques successeurs des Apôtres. Le Christ, au milieu de ses Apôtres et, après son ascension, le prince des Apôtres, Pierre, au milieu des onze Apôtres, forment par conséquent non seulement le modèle, mais aussi le fondement et le tronc vivant, duquel continue sans cesse à se développer l'organisme vivant de l'Eglise enseignante. Par là la constitution de l'Eglise se distingue aussi de celle de la synagogue de l'Ancien Testament, qui ne connaissait

(1) Cf. Torquemada *Summa* l. II. c. 2.

pas un épiscopat intermédiaire entre le sacerdoce suprême et le sacerdoce lévitique.

Saint Thomas montre, d'une manière frappante, la convenance de cette institution mystérieuse de la constitution ecclésiastique par opposition à la synagogue, quand il la rapproche de la catholicité, c'est-à-dire de cette propriété qu'a l'Eglise d'être destinée à tous les hommes et à toutes les nations de la terre. Précisément à cause de cette qualité, il semble convenable que dans les domaines si larges et si étendus de l'Eglise, il y ait, à côté du chef, suprême des évêques qui exercent, au moins dans leurs diocèses, la suprême puissance sacerdotale *(summa potestas ordinis)* et sous l'autorité d'un pasteur suprême, puissent exercer un pouvoir de juridiction indépendant (1). Le pape et les évêques forment par conséquent la base et les colonnes de la constitution de l'Eglise et cela de manière que les autres membres doivent se mettre à leur place comme murailles ou ornements. Le pape et les évêques ont seuls un pouvoir de juridiction indépendant qu'ils n'ont pas reçu des fidèles, mais de Dieu.

Ce point et le rapport immédiat et réciproque des dignitaires de la constitution ecclésiastique nous conduisent au chapitre suivant, dans lequel nous étudierons complètement le développement de ce dernier dogme fondamental de la constitution ecclésiastique.

(1) *In Sent.* 4. dist. 24. qu. 3. a. 2 : Dicendum quod ritus Judaeorum non erat diffusus in diversis regnis et provinciis, sed tantum in una gente ; et ideo non oportebat quod sub eo qui habebat potestatem principalem alii pontifices distinguerentur ; sed ecclesiae ritus sicut et Gentilium per diversas nationes diffunditur et ideo oportet quod quantum ad hoc magis Gentilium ritui quam Judaeorum, status ecclesiae conformetur.

CHAPITRE II.

Développement de la doctrine de la primauté de l'évêque de Rome

§ 113

Histoire de la papauté et de la doctrine de la primauté, de la fin du VIII[e] au XI[e] siècle.

L'histoire des dogmes au moyen âge n'a dans aucun chapitre un caractère si historique que dans ce qui est relatif à la primauté du pape. Ces dogmes, comme ceux qui regardent l'Eglise ne sont pas seulement des objets de notre foi, ils exigent aussi dans la société humaine des institutions réelles et visibles, qui soient leur représentation et leur expression ; et, grâce à l'action de la divine providence, ils ont réellement trouvé cette expression sous la forme qu'ils indiquent comme régulière. Ce n'est que pour les dogmes sur les sacrements et pour les doctrines de la morale chrétienne qu'il en est ainsi. Mais il y a encore ici une particularité : ces dogmes acquièrent, non seulement dans la théologie, mais aussi dans leur expression et leur incarnation dans la société humaine, d'autant plus d'exactitude et un développement d'autant plus grand que les phases de ce développement sont plus étendues. L'histoire de la primauté, comme institution réelle se trouve en rapport constant avec l'histoire de la doctrine ou des dogmes relatifs à la primauté et à l'Eglise. Il est impossible de séparer l'histoire de l'institution de celle du dogme. De plus, comme la doctrine de l'Eglise, celle de la

primauté en particulier a un contenu idéal, en tant que la plénitude du pouvoir renfermée dans la primauté ne paraît que peu à peu, sans s'épuiser jamais, quoique les parties essentielles du pouvoir donné par le Christ à saint Pierre aient été exercées dans l'Eglise, dès le commencement. Mais il était dans la nature du pouvoir suprême de juridiction et d'enseignement que son rapport avec celui des autres évêques et avec les nouveaux développements, qui se sont produits dans le cours des temps, ne fût établi que peu à peu. Ceci est vrai au moyen âge, en particulier des rapports du pape et des évêques, des conciles provinciaux et généraux et aussi de l'autorité doctrinale du pape dans les choses concernant la foi et les mœurs.

1. Pour le développement complet de la puissance papale, pour la construction complète de la constitution ecclésiastique et le libre exercice, chez le pape, du pouvoir de gouvernement, l'événement qui exerça une influence considérable, ce fut le transfert de la résidence impériale de Rome à Constantinople : il eut pour conséquence la souveraineté temporelle du pape et la formation progressive de l'Etat ecclésiastique, au commencement du moyen âge.

Le vieil empire romain formait sans doute une heureuse base préparée par la divine Providence et le cadre le plus convenable pour la construction et le développement de l'Eglise chrétienne. Mais une société indépendante, une société organisée et indépendante de l'Etat,pour les affaires religieuses de tous les hommes, une société qui proclamât qu'il était dans sa destinée de s'étendre dans toutes les nations et jusqu'aux extrémités de la terre, et qui s'efforçât d'atteindre ce but, devait paraître au monde païen quelque chose de tout à fait nouveau, et ne pouvait être compris des fidèles que comme une institution du Fils de Dieu, le Sauveur du monde. L'extension et la consolidation d'un tel royaume de Dieu devait par conséquent rencontrer dans le monde païen une résistance violente et durable, quoique le grand royaume romain qui renfermait alors

tous les peuples civilisés fournît pour cela une base convenable. La lutte finit au commencement du IV[e] siècle avec la victoire du Christianisme et de l'Eglise sur l'Etat païen. Par un juste hommage rendu à cette grandiose transformation religieuse de l'humanité, par laquelle l'Eglise s'était élevée au rang de société directrice et dominante dans le domaine spirituel, moral et social, le premier empereur chrétien, Constantin, transporta sa résidence de Rome, siège du chef de l'Eglise, à Constantinople, afin de créer pour le gouvernement politique un centre nouveau particulier et d'établir, en lieu et place des relations ennemies et irréconciliables qui avaient existé jusque-là, des relations pacifiques entre l'Eglise et l'Etat. Ce changement permit à l'Eglise et à la papauté de s'établir chez elles avec plus d'indépendance et de liberté, bien qu'à la place de l'état païen d'autres ennemis s'élevassent contre elle : d'abord l'hérésie, ensuite les tribus barbares germaniques qui inondaient et dévastaient sans cesse les heureuses campagnes de l'Italie. En Italie, l'autorité et la puissance de la papauté croissaient sans cesse. Les empereurs chrétiens donnèrent aux évêques, dans la législation, l'autorisation d'accepter des testaments pour des buts pieux et religieux, d'acquérir un domaine d'Eglise et de l'administrer ; ils leur accordèrent même en plusieurs occasions un pouvoir judiciaire. Pour l'évêque de Rome, comme chef suprême de toute la chrétienté, ces pouvoirs et l'usage fréquent, qui en fut fait dans la suite, eurent pour résultat de l'élever, dans le cours des VI et VII[e] siècles, à une situation importante en Italie, d'autant plus importante même que les empereurs romains d'Orient pouvaient moins faire reconnaître leur puissance en Italie contre les tribus germaniques.

Déjà au V[e] siècle, les Ostrogoths fondèrent dans le nord de l'Italie un puissant royaume ; après eux les Huns et les Vandales y firent leurs incursions et un peu plus tard les Lombards y pénétrèrent. Le bras de l'empereur romain d'Orient ne suffisait plus pour défendre le centre de l'Italie

et protéger l'Eglise et les institutions ecclésiastiques contre ces nouvelles puissances et ces hordes sauvages. A cela s'ajoutèrent les difficultés particulières des empereurs d'Orient devant les Perses et les Arabes et les démêlés entre les empereurs et les papes, au sujet du culte des images au VIII[e] siècle. Les papes Grégoire II (715-731) et Grégoire III (731-741) s'opposèrent de toutes leurs forces à la conduite de l'empereur iconoclaste, Léon l'Isaurien, et émancipèrent peu à peu l'Eglise romaine de la protection gênante de l'empereur. Les papes suivants, pour trouver protection contre les Lombards, se trournèrent vers le roi des Francs, qui au VI[e] siècle avait, avec tout son peuple, embrassé le christianisme et qui après la victoire de Charles Martel sur les Arabes à Poitiers, avait élevé ce royaume franc au premier rang parmi les puissances européennes. Pépin le Bref, maire du Palais, qui avait détrôné le faible roi mérovingien Childéric et s'était lui-même proclamé roi des Francs, au champ de Mars à Soissons, avait interrogé le pape Zacharie sur la légitimité de sa domination et de sa dignité royale et le pape s'était déclaré en faveur du nouveau roi. Le pape Etienne III (752-757) demanda contre le roi des Lombards, Astolphe, infidèle à sa parole, la protection et le secours du roi de France, Pépin, et, dans une visite dans le royaume des Francs, il entraîna Pépin à faire une double campagne contre les Lombards. Après avoir victorieusement terminé ces deux expéditions, Pépin donna au pape et à l'Eglise, en toute propriété, comme état ecclésiastique, la république romaine, la partie de l'Italie qui appartenait auparavant au royaume romain d'Orient. Avant la campagne, Pépin avait déjà, à Kiersy en 754, fait par écrit au pape Etienne la promesse de cette donation (1). Lorsque le nouveau roi lombard Didier, monté sur le trône en 756, se refusa à exécuter les conditions du traité que Pépin avait imposé à Astolphe, les papes se tournèrent à diverses reprises vers le roi de

(1) Cf. *Histor. Jahrb.*, 1881. Tom. 1 et 2. *Abhandl von Niehues.*

France. Charlemagne, lors de sa première entrée à Rome, en 774, confirma encore une fois au pape Adrien la promesse de Kiersy et précisa plus exactement les limites de l'Etat de l'Eglise.

Sur le développement de la doctrine de la primauté, cette fondation de l'Etat ecclésiastique n'eut pas, il est vrai, d'influence immédiate ; mais elle en eut sur l'exercice des droits de cette primauté et sur la consolidation de la foi dans les droits donnés par Dieu au pape, dans le règne de Dieu sur la terre. Avec l'Etat de l'Eglise, la souveraineté et une situation indépendante à l'égard des princes temporels étaient assurées au pape, et en même temps la liberté et l'indépendance étaient garanties à l'Eglise entière. Tout ceci est non seulement digne et convenable pour le royaume de Dieu fondé par le Christ et qui doit comprendre tous les états et toutes les nations et s'occuper des affaires éternelles des hommes, mais de plus moralement nécessaire pour que l'Eglise puisse remplir son devoir et atteindre le but pour lequel elle a été fondée, c'est-à-dire procurer à tous les hommes les trésors de la vérité divine et les conduire sur le chemin du ciel.

De même il fut par là possible à la papauté de défendre et de faire avancer les droits de l'Eglise et les intérêts de la religion dans toutes les nations, de garantir l'unité et la catholicité de l'Eglise et l'empêcher de tomber dans les étroitesses d'une politique nationale et dans les dangers du schisme et de la division. Cette situation souveraine permit aussi à la papauté de créer entre toutes les nations de la terre un lien international et d'introduire, de multiplier et d'affermir entre elles des relations réciproques.

De plus, pour la vie morale, religieuse et ecclésiastique, il est non seulement très avantageux, mais en plusieurs cas moralement nécessaire que le chef de l'Eglise puisse exercer avec une indépendance absolue, dans un état déterminé, ses fonctions et sa pleine autorité de souverain docteur, souverain maître et souverain pasteur, surtout

lorsque ces pouvoirs sont opprimés et persécutés ou du moins gênés dans certains pays. L'Etat de l'Eglise a, en tout temps, servi d'asile pour la liberté de la religion chrétienne et l'innocence persécutée.

Enfin Rome, comme boulevard de l'Etat de l'Eglise, est devenue la solide forteresse de la foi, dans laquelle la tradition de la vérité divine, des mœurs chrétiennes et du service divin s'est perpétuée d'une manière ininterrompue et hors de toutes les atteintes politiques ou sociales des princes temporels. L'Eglise de la ville de Rome, comme centre d'un état indépendant, participe ainsi à un degré particulier à l'immutabilité du royaume de Dieu, du moins plus que les Eglises d'Alexandrie, d'Antioche et de Constantinople qui ont été entraînées dans les vicissitudes et le tourbillon de la politique de l'empire romain d'Orient. De plus pour les fidèles eux-mêmes il y a plus de sûreté dans la foi au maintien et à la tradition intacte de la vérité divine et de la religion sur le siège apostolique de Rome, s'ils savent que les évêques de Rome sont souverains ; car ainsi, il n'y a pas à craindre l'influence des cours et de la politique des états dominants. L'histoire de l'Eglise dans l'empire d'Orient prouve bien d'ailleurs que si cette Eglise s'est desséchée et émiettée, c'est parce que son organisme extérieur était infecté du venin de Byzantinisme et qu'elle se confondait trop avec l'Etat.

2. Toutes ces fins dont nous venons de parler et que l'Eglise, dépourvue d'un Etat indépendant, ne peut atteindre ou n'atteint que difficilement, demandaient encore que l'Eglise demeurât dans des relations vivantes avec tous les peuples et tous les Etats chrétiens. C'est au moyen âge que ceci a été réalisé le plus parfaitement par l'union intime de l'Eglise avec l'empire romain relevé par Charlemagne (800). Le Pape Léon III, qui ne pouvait contenir à Rome les partis de la noblesse soulevée, s'était empressé d'aller en 799 trouver à Paderborn Charlemagne, le plus puissant des princes et le chef de presque tout l'Occident chrétien, pour

implorer son secours. Lorsque, l'année suivante, Charlemagne alla à Rome en personne, le pape lui mit, le jour de Noël, une couronne d'or sur la tête et au milieu des acclamations du peuple le proclama empereur des Romains. La force et la situation puissante, nécessaires à un empire romain d'Occident, Charlemagne les avait depuis longtemps acquises. Mais le couronnement par le pape et l'acceptation de Charlemagne ne signifiaient pas une simple résurrection de l'ancien empire ; l'histoire montre que ces relèvements ne sont pas de longue durée ; c'était bien aussi l'éveil de l'empire à une nouvelle vie, le renouvellement de l'empire selon l'idée chrétienne et selon l'Eglise. Ainsi constitué, l'empire devenait le défenseur de la papauté et des intérêts de l'Eglise dans l'univers. La papauté et l'empire conclurent ainsi une alliance étroite et en même temps mirent le sceau à leur importance et à leur puissance universelle. Ainsi se fonda et s'aviva dans tous les fidèles la conscience que tous les citoyens du royaume universel de Dieu devaient écouter et honorer le pape comme le représentant du Christ et obéir à l'empereur, dans toutes les choses temporelles, comme au chef suprême établi par Dieu pour toutes les affaires temporelles. La papauté et l'empire ont été ainsi les pivots autour desquels s'est déroulée, au moyen âge, toute l'histoire des temps occidentaux. Les deux autorités se soutinrent réciproquement et réciproquement se donnèrent une considération et un éclat dont le rayonnement pénétra jusqu'aux extrémités de la terre et a donné à l'histoire du moyen âge, pour tous les temps qui ont suivi, un éclat incomparable. Il y eut de plus cette circonstance de grande portée que les Carolingiens et les empereurs romains qui ont suivi ne prirent pas Rome pour leur résidence, mais portèrent ailleurs le centre de leur puissance politique. Il y aurait eu autrement à craindre que l'histoire de l'Orient ne se repétât en Occident. Si cet état de choses contribua à permetttre aux droits primatiaux de l'évêque de Rome et à la constitution

monarchique dont le Christ avait doté l'Eglise de s'exercer d'une manière plus complète, la doctrine de la primauté devait aussi y gagner en précision et en solidité.

3. Dans le développement de la constitution de l'Eglise au moyen âge, il y a une circonstance dont il faut tenir compte, c'est que les messagers de la foi, qui prêchaient l'évangile et étendaient l'Eglise parmi les peuples occidentaux, partaient de Rome et étaient par là poussés davantage à unir intimement au siège apostolique les Eglises nouvellement fondées. En Orient, la constitution patriarcale qui n'avait pas expressément été établie par le Christ, mais qui était sortie de diverses situations historiques, en particulier de ce que les églises apostoliques étaient des centres de mission, ne s'était pas longtemps maintenue, mais avait entraîné la chute de l'Eglise dans ces contrées. L'Orient fut préservé de ce danger, parce qu'ici non seulement aucune Eglise ne pouvait prétendre l'emporter sur l'Eglise romaine par l'ancienneté, et par là ne pouvait revendiquer aucun privilège particulier, et que d'ailleurs toutes les Eglises avaient reçu la lumière de la foi de missionnaires romains. Ainsi Rome fut, dès le commencement, l'Eglise patriarcale incontestée de tout l'Occident et par là non seulement fut prévenu tout danger d'une usurpation des droits patriarcaux, qui après la séparation des Eglises d'Orient d'avec Rome, aurait pu se produire aussi en Orient. Mais dès le commencement, l'Eglise de Rome unit les droits primatiaux et patriarcaux, sans que personne osât les lui contester et elle rattacha, de la manière la plus intime et la plus solide, au rocher de Pierre les nations nouvellement converties par les missionnaires, tels les Anglo-Saxons convertis par saint Augustin, premier archevêque de Cantorbéry et les tribus germaniques, converties par saint Boniface.

4. La foi de toute l'Eglise à la primauté de l'Eglise de Rome reposait non seulement sur cette situation historique,

mais encore sur la révélation divine contenue dans la sainte Ecriture et dans la tradition apostolique, conservée et expliquée de plus en plus par l'Eglise. Les témoins de cette tradition forment à travers les siècles une série ininterrompue ; car il n'est presque pas de théologiens importants du moyen âge qui n'aient expliqué la primauté de l'évêque de Rome. Pour la fin du VIII[e] siècle et le IX[e], Alcuin († 804) déclare que l'évêque de Rome est le chef *(caput)* et le gardien des clefs de l'Eglise ; c'est de lui que procède pour tous les fidèles la règle de la foi (1). Paschase Radbert († 857) donne la même explication (2). C'était naturellement à Rome que la conscience des droits primatiaux étaient la plus vivace. Elle s'est clairement exprimée avec le grand pape Nicolas I[er]. Lorsque en 857, le patriarche légitime de Constantinople, Ignace, eut été chassé et déposé dans un concile tenu en 861 dans cette même ville et Photius irrégulièrement élevé sur le siège patriarcal, le pape d'alors, Nicolas I[er], envoya (866) plusieurs écrits à Constantinople, parmi lesquels une lettre adressée à l'empereur et dans laquelle il était dit que la primauté de l'évêque de Rome lui donne le pouvoir de juge sur toute l'Eglise (3). Peu après Ignace fut rétabli par l'empereur suivant, Basile, et sous le pape Adrien, en 869, un concile général fut convoqué à Constantinople. A ce concile les partisans de Photius durent reconnaître et signer le *libellus satisfactorius*, et confesser que dans l'Eglise romaine la vraie foi n'avait jamais été troublée et que ceux qui ne sont pas en union avec le siège apostolique doivent être rayés des diptyques. Ce *libellus* (4) a beaucoup de ressemblance

(1) Ep. 75 (ed. Froben. T. 1, 100) : Unde catholicae fidei initia accipimus, inde exemplaria salutis nostrae semper habeamus, ne membra a capite separentur suo, ne claviger caelestis regni abjiciat, quos a suis deviasse intelligit doctrinis. — C. Felic, 1, 6.

(2) *In Matth.* 16, 18 (Migne T. 120, 561). — (3) Ep. 8.

(4) Mansi VIII, 351. Harduin II, 1016 : Et quia non potest Dni n. J. Chr. praetermitti sententia dicentis : Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, haec quae dicta sunt rerum probantur effec-

et au point de vue de la primauté est conçu presque dans les mêmes termes que la *formula Horsmidae* de l'année 519, que les évêques grecs de cette époque durent signer, lors de la suppression du schisme causé par Acacius.

Cette foi dominait aussi dans tout l'Occident. Un contemporain du pape Nicolas luttait pour la doctrine orthodoxe de la grâce contre Gottescalk, c'était l'archevêque Hincmar de Reims. Dans sa lettre au roi Charles, qu'il faisait suivre de son premier ouvrage *De praedestinatione*, aujourd'hui perdu, il pose les saintes Ecritures et les écrits et décrets des papes, de même que les ouvrages des Pères admis par les canons, comme la règle de la foi et il ajoute que la foi de l'Eglise romaine, mère de toutes les autres est la règle de la vraie foi.

Ratramne, dans son ouvrage *Contra Graecos* (11.4), s'exprime encore plus clairement ; c'était le pape qui lui avait demandé de faire cet ouvrage. A la fin du dernier livre, il se tourne spécialement contre les prétentions des Grecs schismatiques et produit tous les témoignages de la tradition, à partir de l'écrit du pape Jules (vers 340), en faveur de la primauté de l'évêque de Rome, afin de prouver cette proposition que le pape, comme souverain pasteur, doit veiller sur tous les évêques d'Orient et d'Occident et que ses décrets, en tant que lois concernant toute l'Eglise, doivent

tibus, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica reservata religio et sancta celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide atque doctrina separari minime cupientes et Patrum et praecipue sanctorum sedis apostolicae praesulum sequentes in omnibus constituta anathematizamus omnes haereses.

(1) Migne, T. 126, 54.

(2) *L.c.* (Migne, T. 121, 343) : Cernimus omnino Romani pontificis auctoritatem super cunctas ecclesias Christi praeeminere, ut omnes episcopi illum habeant caput, et ad ejus judicium pendeat quidquid in ecclesiasticis negotiis disponitur ; ut ex ejus arbitrio vel maneat constitutum vel corrigatur erratum, vel sanciatur quodcumque fuerit innovandum..... Quod adprobant pontificum decreta Romanorum, omnibus Christi ecclesiis tam per Orientem quam per Occidentem positis directa, quae velut leges ecclesiasticorum negotiorum et observantur ab omnibus et suscipiuntur ecclesiis.

être observés par tous les fidèles, parce que le pouvoir de faire ces lois a été donné par le Christ à saint Pierre et à ses successeurs.

5. Vers le même temps parut dans le royaume Franc la collection de lois du Pseudo-Isidore, qui est, en tout cas, un témoignage de la foi des chrétiens d'Occident dans le souverain pouvoir d'enseigner et de gouverner que le pape possède pour toute l'Eglise ; ce recueil marque, de plus, une étape dans l'évolution du pouvoir de légiférer, de diriger et de juger, inhérent aux évêques de Rome. Cette collection appartient par son contenu au droit ecclésiastique, et elle n'a, pour l'histoire des dogmes, d'importance immédiate qu'en tant que, dans les règles du droit, s'exprimait en même temps le dogme de l'Eglise et de la primauté. Quant à son défaut partiel d'authenticité, la patrie et l'époque de son auteur, le but qu'il a poursuivi, nous avons là-dessus, dans les paragraphes qui précèdent, indiqué les nombreuses recherches des savants modernes.

Evidemment l'intention de l'auteur ne se borne pas, comme il le dit lui-même dans l'introduction, à donner une collection de décisions du droit ecclésiastique ; il veut encore, pénétré qu'il est de l'esprit de l'Eglise, exposer les règles essentielles de droit dont l'exécution et l'observation éloignerait la plupart des abus, revendiquer l'indépendance de l'Eglise à l'égard de l'Etat, rétablir la liberté des évêques dans l'exercice de leurs fonctions. Par là enfin le règlement et la décision des affaires ecclésiastiques seraient enlevés aux synodes mixtes, en même temps que les relations immédiates des évêques avec le pape seraient rétablies. Tous ces buts ne pouvaient être atteints que par le relèvement actuel, ou mieux par le développement du pouvoir de la primauté du pape, et par l'union intime des évêques au pape. Plus serrés seraient les rangs de la phalange ecclésiastique, plus étroitement ils se rattacheraient à leur suprême Pasteur, plus règnerait parmi eux un seul esprit, plus cordiale serait leur obéissance à l'égard de leur sou-

verain chef, plus grande aussi pourrait alors être leur résistance en face des puissances extérieures. Il résultait de là que les tendances réformatrices, d'où étaient sorties les décrétales du Pseudo-Isidore, aboutissaient, indirectement du moins, à fortifier la primauté. Cependant il ne faudrait pas croire que les décrets du Pseudo-Isidore aient opéré seuls cette consolidation ; ils n'eurent un tel effet que parce que leur contenu était en entière conformité avec la doctrine traditionnelle de l'Eglise sur ce point. D'ailleurs la réforme de l'état où se trouvait l'Eglise de France à cette époque aurait certainement eu lieu sans le Pseudo-Isidore.

Ce qui, dans cette collection, s'écartait de la tradition de l'Eglise et était cependant présenté par des décrets interpolés comme une ancienne institution n'a jamais été pratiqué, malgré la grande diffusion de la collection, à partir du concile de Kiersy en 857. Mais l'autorité épiscopale a été de plus en plus libérée du pouvoir des métropolitains et des synodes mixtes, et l'Eglise en général a, de plus en plus, été débarrassée des liens de l'autorité civile. A cela les décrétales du Pseudo-Isidore ont au moins contribué, en ce qu'elles ont attribué les causes majeures, en particulier la déposition des évêques, au pape exclusivement.

6. L'aurore brillante et pleine de promesses qui s'annonçait, dans l'histoire de l'Eglise et de la primauté, au commencement du moyen âge, se changea, au Xe siècle, en de sombres nuages, qui étendirent sur l'Eglise de Dieu d'épaisses ténèbres. Les dépositaires humains du souverains pouvoir dans la chrétienté en ravalèrent si bas la dignité, sinon l'autorité qui y était liée, par leur immoralité publique, que l'on a appelé ce siècle, le siècle de la pornocratie. Les factions de la noblesse romaine s'étaient emparées de l'élection papale, et les mauvais papes laissaient dissiper par leurs favorites le bien de l'Eglise, ou abandonnaient toute l'influence aux parasites. Cette époque n'eut absolument aucun événement important pour le développement de la primauté. Mais, à défaut des papes,

la réforme de l'Eglise fut entreprise, d'un côté, par l'ordre de saint Benoît, de l'autre, par les empereurs allemands de la maison de Saxe, quoique de ce côté il se produisît beaucoup d'abus de pouvoir. Un concile fut tenu à Rome en 963, sous la présidence de l'empereur Otton Ier, qui avait été couronné empereur, le 2 février 962, par le pape Jean XII, et avait renouvelé le serment de défendre l'Eglise, comme l'avait autrefois prêté Charlemagne ; ce concile alla jusqu'à déposer le pape et à élire un antipape, Léon VIII. La bulle donnée par ce faux pontife, l'année suivante (1), dans un concile tenu au palais de Latran, et dans laquelle il conférait à l'empereur le droit de nommer le pape et tous les archevêques et évêques de son royaume, n'a donc, qu'elle soit authentique ou non (2), absolument aucune valeur canonique, puisque Léon n'était pas un pape légitime. Il mourut en mars 905 et une élection canonique lui donna un successeur en la personne de Jean XIII, sous lequel fut fondée, en 968, la métropole de Magdebourg. Sous son pontificat l'archevêque Dunstan de Cantorbéry entreprit avec vigueur la réforme du clergé anglais.

La fin du siècle promit des temps meilleurs ; car de grands papes, le premier pape allemand Grégoire V, et le premier pape français, Sylvestre II (999-1003), ornèrent alors la chaire de saint Pierre.

(1) Cf. Héfélé. *Conc-Gesch.* 4. 592.

(2) Elle est reconnue comme authentique par Giesebrecht *(Gesch. der Kaiserzeit)*, Gfrörer la déclare apocryphe ; Floss *(Die Papstwahl unter den Ottonen)* a publié un nouveau texte plus long, retrouvé à Trèves. Mais l'authenticité de la bulle que donne ce manuscrit prête à des doutes fondés.

§ 114

Histoire de la primauté et de la doctrine de la primauté aux XIe et XIIe siècles *(suite)*.

Dans la première moitié du XIe siècle, des hommes absolument indignes occupèrent de nouveau la chaire suprême de l'Eglise : tel fut Benoît IX (1033-1046), à qui on donna un rival dans Sylvestre III ; ensuite Benoît renonça pour une somme d'argent à la papauté, et ainsi le pieux Grégoire VI devint second antipape. L'empereur Henri III mit enfin un terme à cet état de choses anormal et, grâce à son intervention, on put, après l'abdication de Grégoire VI et la déposition des deux autres, élire Clément II (1046-1047). Si au temps d'une pareille décadence de toutes les bonnes mœurs, d'une telle corruption qui s'était glissée même dans la plus haute fonction de l'Eglise, la chrétienté ne s'est pas départie de l'obéissance au souverain pasteur et de son attachement à l'union avec l'Eglise, nous avons bien là une preuve que ce ne sont pas les hommes revêtus de la primauté qui l'ont établie. Pénétrés de cette idée que l'Homme-Dieu était l'auteur de cette institution par laquelle il avait départi au pape la souveraine puissance qui lui était nécessaire pour représenter le Christ et maintenir l'Eglise, les fidèles ont continué à la reconnaître fermement et sans interruption, même quand elle était contenue dans des vases indignes.

1. Chez les papes eux-mêmes, bien que parfois des membres corrompus se soient glissés dans leur série, la conscience de leur souverain pouvoir n'a jamais été le moins du monde affaiblie. Léon IX (1049-1054) établit contre le patriarche schismatique de Constantinople, Michel Cérulaire, qui couronna le schisme grec, le magistère souverain et infaillible de l'évêque de Rome, en tant que succes-

seur de Pierre, et il s'appuie sur les chapitres XXII et XXIII de saint Luc (1).

2. Sous le grand pape Nicolas II (1058-1061) sous lequel, comme sous ses prédécesseurs immédiats, le moine Hildebrand de Cluny continua à exercer son influence, un synode romain tenu en 1059 régla l'élection du pape, et en attribua le droit exclusif aux cardinaux. Ce décret est de la plus grande importance pour l'histoire de la primauté, car dès lors était donnée aux fidèles une règle, grâce à laquelle ils pourraient, lors des schismes, juger la valeur des élections, et de plus on assurait à l'élection la plus importante de l'Eglise la liberté contre les influences de la noblesse romaine et contre tout autre abus de pouvoir. Ce décret a dans les temps modernes excité au plus haut degré l'intérêt des historiens (2). On a établi entre autres choses (3) que les différents manuscrits du décret doivent être ramenés à deux sources différentes : les uns viennent de l'entourage du pape, les autres de celui de l'empereur. Le premier texte, qui est celui contenu dans le décret de Gratien (P. I, dist. 23, c. 1) est le seul authentique. D'après ce décret, les sept évêques suburbicaires qui forment avec Rome une province ecclésiastique, dont le métropolitain est le pape, devront avoir la prééminence et la supériorité d'influence dans l'élection. On y lit en effet (§ 1) : *Imprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes*, *mox Christi (sibi) clericos cardinales adhibeant*. Par *tractatio* il faut entendre l'ouverture de l'élection, la proposition d'un ou de plusieurs candidats, et la discussion sur

(1) Epp. 55 ad Mich. : Nonne a sede principis Apostolorum, Romana videlicet ecclesia, tam per eundem Petrum quam per suos successores convicta atque expugnata sunt omnium haereticorum commenta, et fratrum corda in fide Petri, quae hactenus non deficit, neque in finem deficiet, sunt confirmata ?

(2) G. Waitz, R. Zoepffel, C. Weizsaeker, Héfélé ont écrit là-dessus.

(3) Scheffer-Boichorst, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II*, 1879.

ceux qui ont été proposés (1). L'acte proprement dit de l'élection s'appelle, d'après le *Liber pontificalis, firmatio consilii.* A cette élection doivent prendre part, d'après le décret en question, même les cardinaux prêtres, c'est-à-dire les prêtres titulaires des principales églises de Rome. A la fin des paroles déjà citées on lit en effet à propos de la participation du reste du clergé autre que les cardinaux prêtres : *Sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedat (accedant)*, c'est-à-dire le reste du clergé et le peuple doivent donner leur adhésion à l'élection qui est déjà faite. Cette participation du reste du clergé n'est donc pas essentielle, et, comme l'histoire le montre, elle finit par disparaître. Dans les détails de l'élection réglés par le troisième concile de Latran (1179), elle n'est plus mentionnée. Un article du décret de 1059 rappelait la vieille discipline ecclésiastique d'après laquelle les évêques de la province, le métropolitain à leur tête, feront l'élection et la consécration des évêques : il est ici tenu compte de ces prescriptions, en ce sens que les évêques comprovinciaux, c'est-à-dire les sept évêques suburbicaires doivent, dans l'élection du pape, ouvrir l'élection, la surveiller et la clore. L'élection valide donne à l'élu le gouvernement régulier de l'Eglise, et par là il reçoit de Dieu la plénitude du pouvoir de juridiction. Celui-ci est, d'après l'enseignement unanime de l'Eglise, différent du pouvoir d'ordre, et il n'est pas, comme le pouvoir d'ordre, conféré par un sacrement : chez le pape, il est simplement conféré par l'élection, et pour les prélats inférieurs et les ecclésiastiques en général, il est donné par la simple expression de la volonté du supérieur qui détient le pouvoir de juridiction (2).

(1) La preuve en est donnée par GRAVERT, dans la dissertation publiée dans l'*Historisches Jahrbuch*, 1880, p. 516 et sqq. — 4 vol.

(2) L'opinion défendue dans le traité cité p. 555 et sqq. manque de fondement ; il y est dit que « l'installation » de l'élu par l'archidiacre de l'Eglise romaine est l'acte décisif qui confère le *jus in re*. Sans doute l'élection d'un évêque à un diocèse lui donne d'abord un *jus ad rem*, et

Au sujet de la coopération de l'empereur allemand dans l'élection, le décret en question donne comme prescription générale qu'il fallait garder à l'empereur Henri, dans l'élection papale, la considération et l'honneur qui lui avaient été déjà accordés, et que ses successeurs auraient les mêmes droits si les papes de leur temps les leur donnaient. Par là l'empereur n'a aucun droit formel de confirmation; on s'engage seulement à ne choisir que des candidats qui lui seront agréables. De plus ce droit n'est accordé que eu égard au couronnement des empereurs qui, pour les empereurs Francs, comme pour ceux de Saxe, avaient toujours été faits par les papes ; c'était un droit conditionnel dépendant du couronnement, comme d'une concession spéciale. Lors de l'élection de Nicolas II, en 1058, l'empereur avait encore d'une certaine façon désigné les candidats, mais dans la suite, ce prétendu droit ne fut plus excercé. D'ailleurs ce décret était dû aux nécessités de l'Eglise; c'était une étape dans la lutte que poursuivait l'Eglise pour se rendre indépendante des influences temporelles.

3. Le plus grand pape qui parut dans cette lutte, ce fut Grégoire VII (1073-1085). Déjà depuis 1049, il avait, sous ses prédécesseurs, collaboré, comme conseiller, aux plus importantes affaires. Ce moine avait une puissance de volonté capable de changer le monde, et un idéal de vie spirituelle vraiment supérieur. Il pouvait comme pape, grâce à l'autorité suprême que Dieu lui donnait, faire valoir ses grandes idées, et les mettre à exécution dans la société chrétienne. Ces idées se rapportaient à un triple but : la réforme spirituelle du clergé par la suppression du concubinage et de la simonie ; l'émancipation de l'Eglise par la destruction de l'influence illégitime de l'Etat, en particulier dans l'investiture des prélats, en un mot par la suppression des

le *jus in re* ne lui est donné que par la confirmation papale. Mais cette analogie n'a rien à voir avec l'élection du pape, puisque l'archidiacre n'a rien à transmettre à l'élu.

investitures; enfin l'établissement d'une certaine suprématie de l'Eglise sur les Etats, dans la mesure où elle découle de la supériorité du spirituel sur le temporel. Avec ces trois points venait à l'ordre du jour la question du pouvoir de juridiction et de la suprématie de l'Eglise et du pape dans les affaires temporelles. Grégoire aborda cette question pratiquement : dans un synode romain en 1076, il excommunia Henri, le déclara déchu et délia ses sujets du serment de fidélité. Si nous considérons la question au point de vue du droit ecclésiastique et dogmatique, l'Eglise et le pape sont bien supérieurs aux princes temporels, dans la mesure où les affaires et les intérêts spirituels sont plus élevés que les intérêts temporels, ceux-ci n'étant qu'un moyen en vue de ceux-là. De plus le côté moral des affaires temporelles relève encore de l'Eglise, en tant que l'Eglise a été préposée à l'explication et au maintien de la loi morale et divine, comme d'ailleurs de tout le dépôt de la révélation, et que l'assistance du Saint-Esprit lui a été donnée pour cela. Mais Grégoire VII n'a jamais prétendu exercer un pouvoir immédiat sur les affaires temporelles, comme si la puissance des princes temporels n'eût été qu'une dépendance de l'autorité papale; ni d'après la doctrine de la sainte Ecriture ni d'après la tradition, le Seigneur n'a donné à saint Pierre une pareille autorité. La conduite du pape, commençant par avertir et exhorter, avant d'en venir à l'excommunication, puis à la déposition, montre bien qu'il ne prétendait exercer cette autorité que comme un pouvoir indirect. Car dans l'état d'esprit alors existant, les rapports politiques entre les princes chrétiens et leurs sujets étaient non seulement troublés, mais détruits, quand le souverain tombait sous l'excommunication majeure. Car par là aussi les relations civiles avec l'excommunié étaient atteintes. Ce n'était pas seulement le pape qui comprenait ainsi les effets de l'excommunication (1), mais l'empereur Henri lui-

(1) Saint Grégoire VIII, dans la 35e lettre à l'évêque Cabillon, entend ainsi cette situation : Nam aut rex ipse repudiato turpi Simoniacae haere-

même. C'est pour cela qu'il se rendit à Canossa, en habit de pénitent, pour se faire avant tout délivrer de l'excommunication. Ajoutons à cela que la dignité d'empereur romain et de protecteur de l'Eglise avait depuis des siècles toujours été conférée par le pape, lors du couronnement à Rome. Quoi d'étonnant que la Chrétienté ne voulût pas reconnaître un empereur excommunié et reconnût au pape le pouvoir suprême d'enlever à l'excommunié la dignité impériale et de la donner à un autre empereur? Par rapport aux états vassaux, qui cherchaient auprès du pape un refuge contre leurs ennemis tant extérieurs qu'intérieurs, la chaire apostolique avait de même une certaine suzeraineté, puisque les princes recevaient leur couronne comme fief du pape, et lui payaient pour cela un tribut annuel. Le régime féodal qui issu du peu de sécurité de la propriété et du droit à cette époque, créait, pour ainsi dire une sorte de communauté de propriété entre le protégé et le protecteur, exista aussi dans les rapports entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle, et ainsi la papauté fut pendant quelques siècles, même sur le terrain politique, le centre de gravité des états européens.

Au point de vue ecclésiastique et dogmatique, le pape Grégoire VII dans le *Dictatus Papae*, qui se trouve dans la collection de ses lettres entre la LV[e] et la LVI[e], énonce clairement l'infaillibilité pontificale dans le domaine des vérités révélées. La XXII[e] proposition est ainsi conçue : *Romana ecclesia nunquam errabit, nec in perpetuum, Scriptura testante, errabit* (1). Quoique l'authenticité de ce *dictatus* ne soit pas hors de doute, le pape exprime la même proposition aussi clairement dans ses lettres, dont l'authenticité est incontestable (2).

sis mercimonio idoneos ad sacrum regimen viros admoveri permittet, aut certe Franci, nisi fidem christianam abjicere maluerint, generalis anathematis mucrone percussi, illi ulterius obtemperare recusabunt.

(1) Cf. *Thes.* 26. — (2) *L.* II. ep. 1 : In qua (ecclesia Romana) nullus haereticus, praefuisse dignoscitur, nec unquam praeficiendum, praesertim Domino promittente (*Luc.* 22, 23) confidimus.

Les croisades, qui furent provoquées au XI[e] siècle par l'appel des papes, surtout Urbain II et Eugène III, secondèrent la tendance créée par Grégoire VII, qui avait pour but d'unir les peuples et les états d'Occident, sous la bannière des évêques de Rome, et par là d'exercer sur eux une suzeraineté ecclésiastique.

Cependant avant Eugène III, le pape Calixte II (1119-1124) avait réussi à terminer en Allemagne et en Italie la querelle des investitures. Déjà en Angleterre cette lutte avait pu, grâce à saint Anselme, être amenée à une heureuse solution ; le concordat de Worms, conclu avec Henri V, en 1122, la termina. L'élection épiscopale et l'investiture des fonctions spirituelles par la crosse et l'anneau furent reconnues à l'Eglise, mais l'investiture des biens et des droits temporels par le sceptre resta le privilège de l'empereur. Ces dispositions furent solennellement approuvées au neuvième concile général tenu au Latran en 1123. Quoique ces règles ne fussent pas tout de suite entièrement appliquées en Allemagne, en particulier en ce qui concerne l'élection des évêques, cependant par le *pactum Calixtinum* la loi des investitures était réglée pour des siècles, et la paix entre l'Eglise et l'Etat fut établie sur un moyen terme choisi avec une grande sagesse et une grande modération.

Bientôt après commença une nouvelle lutte avec les empereurs de la maison des Hohenstaufen : commencée par Frédéric I[er], elle fut dès l'abord terminée par la défaite que les Lombards infligèrent à l'empereur à Legnano (1176). Ce dernier fut contraint de conclure en 1177 avec le pape Alexandre III (1159-1181) la paix de Venise. Le même pape ajouta à la couronne papale un nouveau joyau, ou mieux, il le fit resplendir dans tout son éclat en réservant à la chaire apostolique la canonisation des saints. A partir de cette époque il fallait que Rome déclarât que tel ou tel saint méritait les honneurs du culte.

A la fin du XII[e] siècle (1198), Innocent III monta sur le

trône pontifical et porta à son apogée la suprématie papale ; il mit de plus en pleine vigueur, dans tout l'Occident, les idées de Grégoire VII touchant la supériorité de la puissance ecclésiastique sur la puissance temporelle.

Il s'exprima aussi doctrinalement sur le magistère souverain qui appartient au pape (1). A ce propos il fait une concession ou une supposition que nous retrouvons aussi chez saint Boniface et dans le Décret de Gratien (2), comme plus tard chez la plupart des Scolastiques : « Le successeur de Pierre n'a, dit-il, au-dessus de lui d'autre juge que Dieu, il peut cependant être jugé par l'Eglise s'il vient à pécher contre la foi ». On ne voit pas clairement de quel péché contre la foi il est question ici. L'hypothèse des Scolastiques se rapporte surtout au cas d'Honorius qui, pour une erreur dans l'énonciation d'une vérité de foi, fut condamné par un concile général, sans cependant s'être rendu coupable d'hérésie. Le pape Innocent III ne déclare pas plus clairement dans quel cas le pape peut être jugé par l'Eglise ; il se contente d'indiquer en général les péchés contre la foi (3). Ce point trouvera plus bas, chez les théologiens des XIIIe et XVe siècles des éclaircissements plus précis.

4. L'histoire de la papauté dans l'Eglise, pendant les premiers siècle du moyen âge, telle que nous venons de la voir dans ses points principaux, ne peut s'expliquer, comme l'histoire des autres sociétés humaines, uniquement par la

(1) *De consecr. Pontif.* sermo 2 : Nisi enim ego solidatus essem in fide, quomodo possem alios in fide firmare, quod ad officium meum noscitur specialiter pertinere, Domino protestante (*Luc.* 22, 23) : ego pro te rogavi etc..... Et ideo fides apostolicae sedis in nulla unquam turbatione deficit, sed integra semper et illibata permansit, ut Petri privilegium persisteret inconcussum.

(2) *Dec.* Grat. dist. 39. c. 6, a accepté les paroles de saint Boniface: Huju culpas istic redarguere praesumit mortalium nullus, quia cunctos ipse judicaturus a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius.

(3) *De consecr. Pontif.* sermo 3 : In tantum mihi fides necessaria est, ut cum in ceteris peccatis Deum judicem habeam, propter peccatum, quod in fide committitur, possim ab ecclesia judicari.

puissance physique, matérielle et spirituelle de ceux qu'elle avait à sa tête. Elle est l'exposition et l'expression d'une idée se maintenant et se développant sans cesse, sous la conduite particulière et surnaturelle de Dieu. Cette idée donnée par le Christ et incorporée à saint Pierre, continue à vivre dans la foi de toute la chrétienté et s'éclaircit de plus en plus dans cette foi. Les théologiens nous donnent les témoignages de cette persistance de la foi en la primauté.

Lanfranc, l'adversaire de Bérenger et le maître de saint Anselme rend ce témoignage, comme étant non seulement sa foi, mais celle de tous les docteurs, que la croyance de l'Eglise de Rome, c'est-à-dire de l'évêque de Rome, est la règle de la vraie foi (1).

Saint Anselme, dans la dédicace de son écrit *De fide Trinitatis*, dédié à Urbain II, attribue au pape la fonction de diriger l'Eglise de Dieu, de veiller à la conservation intacte de la foi, de corriger les erreurs qui s'élèvent, et de décider les discussions sur la foi (2). — Hugues de Saint-Victor appelle le pape *episcopus universalis*, — qui par conséquent a la puissance épiscopale dans toute l'Eglise, — et *vicarius Jesu Christi* (3).

Une des grandes lumières du XII[e] siècle fut bien saint Bernard. Quoique dans les cinq livres du *De Consideratione*, il donnât à son élève, le pape Eugène III, beaucoup de leçons, il honorait cependant en lui le représentant du Christ (4) et le souverain pasteur de l'Eglise universelle, qui a sur tous les fidèles, même sur les évêques, la toute-puissance que chaque évêque a sur ses diocésains (5). C'est au siège de

(1) *De corpore et sanguine Domini* c. 2 : Incurrisque in illud, quod beati doctores, eisdem tamen sententiis multis in locis concorditer astruxerunt, haereticum esse omnem hominem qui a Romana et universali ecclesia in fidei doctrina discordat.

(2) *L. c.*

(3) *De sacr.* I. c. 43 : Ejus officium est,.... totam ecclesiam vice Christi gubernare. Itaque Papa vicem et locum Christi tenet.

(4) *L. c.* l. III, 7.

(5) *Ib.* l. II, 8 : Habent illi (episcopi) sibi assignatos greges singuli singulos ; tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et pastorum

Rome que revient la surveillance autoritaire de la foi dans toute l'Eglise, car l'Eglise romaine ne s'écartera jamais de la vraie foi, puisque le Seigneur a promis à saint Pierre et aux évêques romains, ses successeurs, l'assistance de sa grâce, pour qu'ils ne chancellent jamais dans la foi (1). C'est pour cela que saint Bernard veut réserver à l'évêque de Rome la décision de la question soulevée au sujet de l'immaculée conception de Marie, et se soumettre à cette décision, même si elle va contre toutes les opinions qu'il a soutenues antérieurement (2). Ce qui a été décidé par le pape dans les choses de la foi, ne peut être changé par personne. C'est ainsi que saint Bernard écrit à Innocent II, au nom des évêques français, pendant les discussions que soulevèrent les erreurs d'Abélard (3). Et le pape Innocent II décida, en effet, à la suite de l'appel qu'avait fait auprès de lui Abélard, que les écrits de ce dernier étaient hérétiques (4).

Gratien, le célèbre collectionneur de la première partie du droit canonique, qui fut appelé, d'après son auteur, *Decretum Gratiani* et fut composé à Bologne, en 1141 ou 1151, n'a pas seulement dans son ouvrage, dépassé de beaucoup tous les recueils de droit ecclésiastique répandus jusque-là, il a pris leur place dans les écoles. Son livre a le mérite d'être un manuel d'école, et ainsi même jusqu'à nos jours une source inépuisable pour le droit canonique. Cependant, malgré l'accueil unanime dont il a été l'objet,

ut unus omnium pastor..... Cum quisque ceterorum habeat suam (navim), tibi una commissa est grandissima navis, facta ex omnibus ipsa universalis ecclesia toto orbe diffusa.

(1) Ep. 190 : Dignum namque arbitror, ibi potissimum reparari damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum ; haec quidem hujus praerogativa sedis ; cui enim alteri dictum est : rogavi pro te etc.

(2) Ep. 174 : Romanae praesertim ecclesiae atque examini totum hoc et cetera, quae ejusmodi sunt, reservo ; ipsius si quidem aliter sapio, paratus judicio emendari.

(3) Ep. 337.

(4) Cf. Ep. 194, dans la collection des lettres de saint Bernard.

ce livre n'a pas, au point de vue dogmatique, de valeur plus grande que celle qui appartient aux décrets authentiques des papes qu'il contient, aux décrets des conciles et aux sentences des Pères, qu'il a enregistrés.

Pourtant le *Decret de Gratien* est, dans les actes authentiques ou apocryphes qu'il contient, en parfaite harmonie avec l'Eglise au point de vue de la doctrine.

On a voulu (1), il est vrai, présenter comme une nouveauté, ce que le prédécesseur de Gratien, Deusdedit dit de l'épiscopat dans la préface de la collection. Il y est dit que cet épiscopat a commencé avec saint Pierre ; celui-ci l'établit d'abord à Antioche, ensuite à Alexandrie, enfin à Rome, et c'est au siège de cette dernière ville qu'il attacha la primauté. Cette proposition, acceptée aussi par Gratien, n'est pas une nouveauté : elle a été déjà exprimée par les papes dans les temps patristiques (2). Ce n'est pas non plus une nouveauté que la proposition de Gratien (3) qui tient que le pape n'est pas soumis au droit ecclésiastique (4). Ceci, en effet, se dit aussi dans le domaine temporel pour les législateurs suprêmes. Le pape dans le for externe n'a pas de juge suprême au-dessus de lui. Mais que, pour d'autres motifs, le pape ne soit pas obligé, dans l'intérêt du bien commun de suivre les lois de la discipline ecclésiastique, la proposition dont il est ici question ne le nie pas du tout.

De plus, malgré la naïveté avec laquelle notre auteur a admis dans son recueil le 36[e] canon du Concile *in Trullo*, dont les canons n'ont jamais été reconnus par Rome (5), on lui a fait le reproche d'être un faussaire, parce qu'il a

(1) Janus, p. 111.

(2) Ainsi Siricius, ep. 5. n. 1 (*Coust.* p. 651) : Per quem (Petrum) et apostolatus et episcopatus in Christo cepit exordium. De même Innocent I ep. 2. ad Victr. n. 2 (*Coust.* p. 747) : Institutio universalis nascentis ecclesiae de b. Petri sumpsit honore principium, in quo regimen ejus et summa consistit.

(3) Janus. p. 161, la donne pour telle. — (4) *Causa* 25. qu. 1. c. 11.

(5) Dist. 22. c. 6.

changé le mot *necnon* en *non tamen*. Cependant on trouve le mot *necnon* dans quelques manuscrits. D'ailleurs, qu'on lise l'un ou l'autre, le sens n'est pas essentiellement différent (1).

§ 115

Doctrine des grands Scolastiques du XIII[e] siècle. — Définition du second concile de Lyon sur la primauté.

A. Alexandre de Halès ouvre la série des grands théologiens du XIII[e] siècle. Dans sa Somme de la théologie, il ne parle de la primauté qu'incidemment il développe les motifs de convenance en faveur du droit d'absoudre qu'a le prêtre, dans l'administration du sacrement de Pénitence. Entre autres motifs, il rappelle que dans la collation de ce pouvoir d'absoudre semblable à un souverain pouvoir judiciaire conféré par le seul détenteur de la puissance suprême, s'exprime l'unité de l'Eglise et sa ressemblance avec l'Eglise triomphante qui est une, et le pape apparaît ainsi comme le représentant de Dieu, dans son royaume sur terre (2).

B. D'après Albert le Grand, la primauté est le fondement et le lien nécessaire pour l'unité de l'Eglise visible ; celui qui en est revêtu a la plénitude du pouvoir des clefs ;

(1) Après avoir fait ressortir la suprématie de Rome sur Constantinople l'auteur dit : *necnon in ecclesiasticis rebus magnificetur* (*sc. eccl. Const.*). Mais si on met *non tamen* au lieu de *necnon* le sens n'est pas changé essentiellement, puisque *necnon* n'indique aucune suprématie de Constantinople.

(2) *Summa* 4, qu. 79. m. 6. a. 3. § 1 : Ad ultimum dicendum, quod hoc factum est propter utilitatem ecclesiae. Voluit enim Deus quosdam in alios plures habere potestatem, et deinde in illos alios pauciores, et sic semper quousque perveniretur ad unum sc. Papam, qui et sub Domino immediate et secundum illud Eccl. 5 : Excelso excelsior alius..... et insuper universae terrae rex imperat servienti, sc. Papa qui vocat se servum servorum Dei, ut sicut triumphans ecclesia est una, sic et militans, et corpus triumphantis cum corpore militantis unitur in uno capite.

les autres prélats ne sont que les auxiliaires qu'il se choisit (1). Il est le représentant de Dieu et l'évêque de tous les fidèles, de sorte que la puissance que les évêques possèdent avec limites, il la possède sans limites, et il l'exerce même sur les évêques de toute la terre d'une façon immédiate (2). Albert le Grand témoigne aussi en particulier de la foi commune à l'enseignement infaillible du pape. Il rattache ce témoignage à l'usage, alors prédominant, de réserver au pape et au pape seul la promulgation de l'indulgence plénière. L'usage avait commencé avec Urbain II. Or ces indulgences devaient avoir de l'importance et de la valeur même *in foro Dei* ; autrement les fidèles auraient été, dans toute l'Eglise, induits en erreur par les pasteurs suprêmes. La direction souveraine et le gouvernement de tous les fidèles sur le chemin du ciel par le pasteur suprême suppose donc, d'après Albert le Grand, le magistère infaillible de ce dernier, au moins sur les points, desquels dépend leur succès dans la poursuite de la vie éternelle, c'est-à-dire dans les choses de la foi et des mœurs (3).

G. Avec saint Thomas, la théologie du moyen âge atteint son apogée, même dans la doctrine de la primauté. Il n'a pas, il est vrai, développé, d'une manière suivie, la doctrine

(1) *De sacrif. Missae* tr. 8. c. 6. n. 9 : Haec clavis uni committitur, ut plenitudo potestatis in uno ostendatur, et in alios ab illo secundum partem sollicitudinis, in quam vocatur, committatur.

(2) *S. th.* P. 2. tr. 24. qu. 141. m. 3 : Superior aut habet potestatem limitatam aut potestatis plenitudinem, sicut Papa, qui est Ordinarius cujuslibet. Si primo modo : tunc non habet potestatem in subditos sine inferioris voluntate. Si secundo modo, tunc habet, quia Papa est Ordinarius omnium hominum, quia vice Dei est in terris.

(3) *In Sentt.* 4. dist. 20. a. 17 : Adhuc universalis gubernator ecclesiae praecipue in his, quae tota ecclesia recipit et approbat, non est credendus fallere velle aliquem. Constat autem, quod ipse indulgentias valere praedicat et praedicari facit.

Des paroles *quae tota ecclesia recepit* il ne faut donc pas conclure que l'infaillibilité du pape est donnée seulement par l'approbation de l'Eglise ; mais le pape parle avec infaillibilité, quand il s'adresse à toute l'Eglise et explique des points de foi ou de mœurs. Autrement toute l'Eglise serait induite en erreur.

de la primauté avec toutes ses pérogatives et tous ses attributs, mais, comme il l'a fait pour toutes ses doctrines sur l'Eglise, dans ses divers écrits, il n'a touché à celle-ci que par occasion. Il l'a cependant si parfaitement traitée, qu'à peine y en a-t-il quelques parties qui soient omises; de sorte qu'un simple recueil (1) de ses enseignements accidentels suffit à nous donner de la primauté un tableau complet.

1. Parmi les trois pouvoirs ou fonctions, que le chef de l'Eglise a à exercer, à savoir le pouvoir d'enseigner, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, c'est le dernier qui ressort le plus clairement dans les écrits de saint Thomas. Il déduit la nécessité d'une seule tête qui possède le pouvoir de gouvernement dans l'Eglise de l'unité nécessaire de l'Eglise, comme étant le corps unique du Christ (2). Si l'Eglise doit former un organisme doué d'unité, il faut aussi qu'elle n'ait qu'un seul chef supérieur visible ; si elle doit être une dans la foi, une autorité suprême est nécessaire pour décider sur les difficultés qui peuvent surgir sur les matières de foi ; si elle doit être parfaitement gouvernée, elle doit avoir une constitution monarchique, et, comme image de l'Eglise triomphante dans le ciel qui a dans le Christ son chef, l'Eglise sur la terre doit avoir comme chef le représentant visible du Christ.

Ce qu'à priori et au point de vue de la foi (*ratione theologica*) nous reconnaissons comme convenable et nécessaire, le Christ l'a ordonné, en effet, quand il a établi Pierre chef des Apôtres, son propre représentant, le souverain pasteur de son Eglise (Joa. 21, 15 ; Luc. 22, 32 ; Matth. 16, 18). Quoique le Christ demeure lui-même le chef visible de son Eglise, il a voulu cependant se donner dans l'Eglise un représentant visible, tout comme, en demeurant dans les sacrements le distributeur de la grâce, il a voulu être représenté visiblement par le prêtre (3). Par

(1) Leitner en a fait de même dans l'ouvrage : *Der hl. Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes*, 1872.

(2) *C. gent.* IV 76. Sentt. 4. dist. 24. qu. 3. a. 2. — (3) *C. gent. l. c.*

conséquent, saint Pierre a droit, d'une façon particulière, au titre de représentant du Christ, parce qu'il est pour toute l'Eglise le chef visible (1).

Ces dispositions, le Seigneur ne les a pas simplement prises, à l'égard de saint Pierre ; mais comme le pouvoir des Apôtres devait aussi survivre dans leurs successeurs, de même celui de saint Pierre devait se perpétuer dans ses successeurs, les évêques de Rome. Sans faire d'autres recherches, saint Thomas regarde ces derniers, conformément aux témoignages de l'Eglise et des Pères, comme les légitimes successeurs de saint Pierre. Aussitôt qu'ils sont devenus évêques légitimes de Rome, ils possèdent, de droit divin, un pouvoir de primauté sur toute l'Eglise. Les faits historiques qui sont la venue de saint Pierre à Rome, l'établissement dans cette ville de son évêché, l'union de sa fonction de pasteur suprême avec cet évêché, enfin son martyre, sont acceptés sans examen par saint Thomas.

De plus, il met bien en relief les éléments les plus importants du pouvoir souverain de juridiction dans l'Eglise ; déjà à cette époque, cette doctrine était arrivée à son complet développement. Il va de soi que le pouvoir de l'Eglise ne peut s'étendre au point de changer essentiellement ce qui a été établi par le Christ. La plénitude de la puissance n'a été donnée à l'Eglise qu'afin qu'elle puisse, comme organe du Christ, achever l'œuvre du Maître. Elle n'est jamais qu'une *potestas ministerii,* jamais une *potestas auctoritatis*, telle que Dieu la possède ; la puissance de l'Eglise n'est pas davantage une *potestas excellentiae*, telle qu'elle a été donnée à l'Homme-Dieu. C'est ce que tous les Scolastiques ont fait ressortir, non

(1) *In Sentt.* 4. dist. 24. qu. 3. a. 2. ad 1 : Quamvis omnibus apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi, tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur, quod ab eo in alios potestas debeat descendere ; propter quod etiam ei dixit singulariter : Confirma fratres tuos, et : Pasce oves meas..... ut ipsi te in loco meo assumentes ubique terrarum te praedicent etc.

seulement quand il s'agit de l'Eglise et du pape en général, mais encore à propos de chaque sacrement.

En tenant compte de cette pleine puissance qu'il leur avait conférée, le Seigneur donna à ses Apôtres l'ordre très précis d'enseigner tous les peuples et de les baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il leur donna l'ordre d'enseigner, mais en gardant tout ce que lui même leur avait dit ; il leur donna l'ordre de célébrer la sainte Eucharistie, comme lui-même l'avait célébrée. Si donc cette plénitude de pouvoir se trouve encore maintenant chez le successeur de Pierre, représentant visible du Christ, elle est limitée en tant qu'il ne peut s'écarter des limites tracées par le Christ, ni du but de l'Eglise. La fondation de l'Eglise est la base de toute l'activité et de la puissance des serviteurs de l'Eglise, comme la Création est la base de l'activité naturelle des créatures. Or l'Eglise a été fondée, afin qu'en elle et par elle tous les hommes puissent arriver à la possession des vérités religieuses, à la vraie foi, au renouvellement de la vie morale par l'usage des moyens de salut qu'elle possède, enfin être conduits à la vie éternelle. La foi, ses dogmes, son enseignement, sa confession, les sacrements et les exercices religieux sont l'affaire de l'Eglise ; elle a été elle même édifiée sur la foi et les sacrements (1), comme sur ses fondements naturels, et elle n'a pas le droit de changer la moindre chose à la foi et aux sacrements. La foi et les sacrements ont été, dans leurs parties essentielles, établis par le Christ pour tous les temps. De même que la puissance de l'Eglise est bornée, celle du chef suprême de l'Eglise est aussi

(1) *In Sentt.* 4. dist. 17. qu. 3. a. 1. qu. 5 : Ministri ecclesiae instituuntur in ecclesia divinitus, et ideo institutio ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis praesupponitur ad opus naturae. Et quia ecclesia fundatur in fide et sacramentis, ideo ad ministros ecclesiae nec novos articulos fidei edere aut editos removere, aut nova sacramenta instituere aut instituta removere pertinet : sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debetur Christo, qui est ecclesiae fundamentum.

limitée; et la puissance de ce dernier s'étend aussi loin que s'étend la puissance de l'Eglise. Elle s'étend pour les sacrements à ce qui est accidentel : le pape en effet peut conférer même à de simples prêtres le pouvoir de donner la Confirmation et les Ordres inférieurs (1), il peut également limiter par des réserves la juridiction des prêtres dans l'absolution, il peut accorder des indulgences. Si, en effet, saint Paul pouvait donner des indulgences, à plus forte raison saint Pierre et ses successeurs (2).

Le pape a la suprême puissance législative, et c'est en ce sens qu'il peut quelque chose « contre l'Apôtre » *(contra Apostolum)*, comme s'exprime saint Thomas dans son *Opusculum contra impugnantes etc.*, c'est-à-dire que le pape peut changer certaines dispositions apostoliques qui sont de droit ecclésiastique, mais non de droit divin, les supprimer ou en dispenser (3). Ainsi l'Apôtre défend, mais seulement de droit ecclésiastique, qu'un bigame soit promu aux ordres ; le pape peut donc dispenser de cette irrégularité. Cependant avec la sainte Ecriture seule, il est difficile de dire avec certitude ce qui dans les institutions apostoliques appartient au droit ecclésiastique et ce qui appartient au droit divin. Là-dessus, l'Eglise doit souvent s'éclairer à l'aide de la tradition ; elle indique implicitement son interprétation, quand elle fait quelque changement aux institutions apostoliques ou qu'elle donne des dispenses. Dans tous les points qui regardent les lois disciplinaires de l'Eglise, le pape peut, aussi bien que toute l'Eglise enseignante, accorder des dispenses, tout aussi bien que pour les vœux ou les serments (4). Sur ce dernier point saint Thomas accorde au pape le pouvoir de délier les sujets chrétiens du serment de fidélité, quand les princes abandonnent la foi par l'apostasie et mettent ainsi le peuple dans le

(1) *S. th.* 3. qu. 72. a. 12. ad 1. *In Sentt.* 4. dist. 7. qu. 3. a. 3.
(2) *In Sentt.* 4. dist. 20. qu. 1. a. 4. ad 3.
(3) *In Sentt.* 4. dist. 20. qu. 1. a. 4. ad 2.
(4) *S. th.* 2. 2. qu. 88. a. 12. ad 3. — *Ib.* qu. 89. a. 9. ad 3

grand danger de perdre la foi ou la vie religieuse. Si ceci ne revient pas à l'Eglise comme un droit nécessaire, ou du moins partout praticable (elle ne s'en est pas, en effet, servie sous Julien l'Apostat) ; cependant, d'après saint Thomas, ce pouvoir peut lui avoir été reconnu à une autre époque par les peuples, puisqu'il est de l'intérêt de la société chrétienne que le danger de l'apostasie dans toute une nation puisse être écarté par la déposition du prince apostat. Les princes en abandonnant la foi ne perdent pas en soi leur souveraineté ; mais ils peuvent la perdre, pense saint Thomas, par une sentence du pape à ce sujet, car au pape a été confié le soin du souverain bien de la société chrétienne, et d'autre part, il a le pouvoir de punir les membres de l'Eglise de leur abandon de la foi. Par contre, ceux qui ne sont pas baptisés ne tombent pas sous le coup des pouvoirs disciplinaires de l'Eglise (1), puisqu'ils n'en font pas partie.

La plénitude de la puissance de gouvernement qui est propre au chef de l'Eglise a encore deux propriétés particulières : elle est universelle et immédiate. Au premier point de vue,elle n'est pas qualitativement et spécifiquement différente du pouvoir des évêques ; car la plénitude de puissance de l'évêque est spécialement supérieure à celle du prêtre. De même que Pierre partageait avec les Apôtres l'apostolat et la puissance épiscopale, ainsi le successeur de Pierre a aussi cette même puissance. Mais celle-ci n'est pas limitée dans un lieu, ni réduite à un petit cercle de sujets. Cette puissance s'étend à tous les fidèles y compris les évêques de l'Eglise (2). On doit donc affirmer que les évêques aussi possèdent dans l'Eglise la suprême puissance; mais leur puissance n'est pas illimitée ; elle se réduit à un

(1) *S. th.* 2. 2. qu. 11. a. 2.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 24. qu. 3. a. 2. ad 3 : Potestas sacerdotis exceditur a potestate episcopi quasi a potestate alterius generis ; sed potestas episcopi exceditur a potestate papae quasi a potestate ejusdem generis..... Et ideo quantum ad ea quae sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt aequales.

diocèse déterminé. De plus le pape, dans l'intérêt général, peut restreindre, même quant aux objets, le pouvoir des évêques sur les dispenses et la distribution des indulgences, etc. (1).

Le souverain pouvoir de gouvernement du pape est, de plus, immédiat *(regnum immediatum)*. Il l'est d'abord en ce qu'il ne lui est pas attribué par la communauté, mais par Dieu immédiatement, ensuite parce qu'il peut être exercé immédiatement sur chacun des fidèles en particulier. C'est encore une particularité et un avantage du pouvoir ecclésiastique, en tant que pouvoir spirituel et que ne peut avoir le pouvoir civil, que chaque degré supérieur de la hiérarchie établie par le Christ lui-même embrasse tous les degrés inférieurs. De même que l'évêque peut exercer sa puissance épiscopale sur chaque fidèle de son diocèse en particulier, et par conséquent exercer le droit paroissial dans chaque paroisse, ainsi le pape est l'évêque de tous les fidèles. L'unité de l'Eglise ne souffre par là aucun préjudice, elle est au contraire élevée et perfectionnée, parce que, dans le même cercle, le pouvoir ne part pas de deux pôles opposés, mais de deux ou de trois, en ce sens seulement que le supérieur possède la puissance de l'inférieur et peut l'exercer (2). Ceci n'est cependant pas vrai des degrés hiérarchiques, qui ne sont que de droit ecclésiastique et non de droit divin. Le métropolitain, par conséquent, ne peut pas exercer dans les diocèses appartenant à sa province les droits épiscopaux.

Ce n'est pas seulement une prérogative du pape, mais une prérogative du législateur souverain, que lui-même

(1) *In Sentt.* 4. dist. 19. qu. 1. a. 3.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 17. qu. 3. a. 3. ad quintam quaest. ad 3. dicendum : Inconveniens esset quod duo aequaliter super eandem potestatem constituerentur. Sed quod duo, quorum unum principalior alio, super eandem plebem constituantur, non est inconveniens. Et secundum hoc eandem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis et episcopus et quilibet horum potest ea quae sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia committere alteri.

ne tombe pas sous les lois pénales qu'il a établies, car il ne peut être puni par aucune autorité humaine supérieure (1). Par conséquent les lois de l'Eglise ne sont pas pour le pape une obligation, mais seulement une direction (2). Cependant le pape peut avoir besoin de correction fraternelle, et cette correction peut avoir lieu, même publiquement, quand la conduite publique du pape peut faire courir un péril à la foi : c'est ainsi que l'Apôtre saint Paul a résisté publiquement à saint Pierre (3). Saint Bernard montrait aussi une pareille franchise lorsqu'il donnait des avis à son ami le pape Eugène III.

2. Du pouvoir souverain d'enseigner, que possède le chef de l'Eglise, saint Thomas n'en parle qu'occasionellement Cependant en réunissant tous les passages nous trouvons qu'il a clairement et complètement traité le sujet.

Tout d'abord, dans son commentaire sur le livre des Sentences, son premier grand travail théologique, il assimile le magistère infaillible du pape à celui de toute l'Eglise, car il fait dériver l'infaillibilité de l'Eglise, qui accorde des indulgences et en revendique doctrinalement le droit, de la promesse du Seigneur à Pierre (Luc. 22, 32) (4). Or dans cette promesse est contenue l'infaillibilité de Pierre et de ses successeurs dans la définition des doctrines de foi, c'est-à-dire le plein pouvoir de déterminer ce qui appartient à la foi (*ad Romanum pontificem pertinet quae fidei sunt determinare*) (5). A ce même endroit, l'objet, auquel se

(1) *Sentt.* 4. dist. 19. qu. 2. a. 2. ad tertiam quaest. ad tertium.

(2) *Op. c. impugnantes religionem* c. 3.

(3) *S. th.* 2. 2. qu. 33. a. 4. ad 2 : Ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit.

(4) *In Sentt.* 4. dist. 20. qu. 1. a. 3 : Praeterea ecclesia universalis non potest errare : quia ille qui in omnibus exauditus est pro sua reverentia, dixit Petro, super cujus confessione ecclesia fundata est : Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. Sed ecclesia universalis indulgentias approbat et favit ; ergo indulgentiae aliquid valent.

(5) *C. errores Graecorum* 5.

rapportent les décisions infaillibles du pape, est clairement indiqué, au moins par un côté.

Dans l'Eglise chrétienne, en effet, doit régner l'unité de la foi ; pour maintenir cette foi et la défendre dans toutes les luttes théologiques, une autorité infaillible est nécessaire, et cette autorité doit revenir non seulement à toute l'Eglise unie à son chef, non seulement au concile général uni au pape, mais encore au pape seul quand il donne des décisions sur des matières de foi. Ceci est nécessaire pour le maintien de l'unité de la foi, car il peut y avoir des moments, en temps de guerre par exemple, où la tenue d'un concile général est impossible. D'ailleurs le concile général doit être convoqué et confirmé par le pape, et on peut en appeler du concile au pape (1). Pourtant le domaine de l'infaillibilité du pape n'est pas limité aux doctrines de foi proprement dites : les doctrines qui concernent les mœurs lui appartiennent aussi. Parmi ces dernières, saint Thomas relève un point qui semble en être éloigné : la canonisation et le culte des saints, point qui a toujours été traité et décidé de la même manière par les théologiens venus plus tard. La canonisation des saints, c'est-à-dire la déclaration solennelle, faite à toute l'Eglise, sur le culte permis et recommandé d'un saint, procédait déjà alors du pape, depuis Alexandre III. Saint Thomas fonde, en ce point, l'infaillibilité du pape sur ce que le culte des saints est une certaine profession de foi, et que les décisions de l'Eglise qui s'y rapportent doivent être infaillibles, parce que autrement les fidèles seraient, sur ce point, induits en

(1) *Quaesst. dispp. de potentia Dei* qu. 10. a. 4 : Sicut autem posterior synodus potestatem habet interpretandi symbolum a priori synodo conditum, ac ponendi aliqua ad ejus explanationem, ut ex praedictis patet : ita etiam Romanus Pontifex hoc sua auctoritate potest, cujus auctoritate sola synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur, etiam ad ipsum a synodo appellatur. Quae omnia patent ex gestis Chalcedonensis Synodi. Non est necessarium, quod ad ejus expositionem faciendam universale concilium congregaret, cum quandoque id fieri prohibeant bellorum dissidia, sicut in VI synodo legitur.

erreur par l'Eglise elle même. En tout cas le culte des saints tient le milieu entre les choses de foi et les divers points relatifs à des faits particuliers qui ne touchent que de loin à la foi et aux mœurs et sur le jugement desquels il est possible que le pape se trompe. Par conséquent c'est au moins un pieux devoir de foi d'accepter, comme exempte d'erreur, la canonisation des Saints (1). Les paroles *pie credendum est* désignent un devoir de foi ; mais l'objet de la foi est, en ce cas, quelque chose d'intermédiaire entre l'objet de foi proprement dit et les points où le pape peut se tromper.

La détermination immédiate du contenu de la foi, donné ou manifesté par Dieu, c'est ce que saint Thomas fait ressortir spécialement comme étant l'objet des décisions infaillibles du pape, car pour lui le fondement de cette prérogative du pape c'est qu'elle est le moyen de défendre et de sauvegarder l'unité de la foi dans l'Eglise (2). Il revient sur ce thème dans la Somme théologique. Dans la nouvelle alliance il ne faut plus attendre, après l'achèvement de la révélation par le Fils de Dieu, un complément, du moins quant à la substance de la vérité révélée. L'Eglise a seu-

(1) *Quodlib.* 9. c. 16 : Si vero consideretur divina providentia, quae ecclesiam suam Spiritu sancto dirigit, ut non erret, sicut ipse promisit Joan. 14, 26 : quod spiritus adveniens doceret omnem veritatem de necessariis ad salutem : certum est quod judicium ecclesiae universalis errare in eis quae ad fidem pertinent impossibile est : nam magis standum est sententiae papae ad quem pertinet determinare de fide, quam in judicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in scripturis opinioni... In aliis vero sententiis, quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus vel de hujusmodi, possibile est judicium errare propter falsos testes. Canonizatio vero sanctorum medium est inter haec duo. Quia tamen honor, quem sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus, *pie credendum* est, quod nec etiam in his judicium ecclesiae errare possit.

(2) *Contra gent.* IV, 76 : Item ad unitatem requiritur, quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea, quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri ; per diversitatem autem sententiarum divideretur ecclesia nisi in unitate per *unius* sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem ecclesiae conservandam, quod si unus qui toti ecclesiae praesit

lement reçu la mission d'enseigner, dans tout l'univers, et jusqu'à la fin des temps, ce que le Christ lui a révélé. Elle ne prétend pas avoir une inspiration particulière, comme les auteurs des livres saints, elle n'a qu'une protection particulière du Saint-Esprit, qui la préserve de l'erreur quand elle enseigne, garde et explique les vérités qui lui ont été confiées (1). Elle a besoin d'une telle protection, lorsque, en face des hérésies qui surgissent et qui veulent changer ou faire disparaître les vérités chrétiennes, il devient nécessaire de donner à la vérité une marque claire et exacte et d'établir de nouveaux symboles de foi, qui doivent servir aux fidèles de direction et drapeau, afin que, sous ces symboles, ils puissent se ranger et s'unir pour l'unité de la foi et de la confession de leur croyance. Sans doute, quelques conciles, comme celui d'Ephèse, ont autrefois défendu d'établir de nouveaux symboles, surtout quand ces symboles étaient faits par des gens qui n'avaient pas qualité pour cela. Mais les conciles généraux ne s'en sont pas d'ordinaire tenus à cette défense, ils ont estimé nécessaire, en présence des hérésies de définir plus exactement les vérités de la foi, et ces nouveaux symboles obtenaient leur valeur obligatoire de l'approbation du pape. De même c'est au pape seul que revient le plein pouvoir de déterminer, par des symboles de foi, le contenu de la révélation. C'est de lui que le symbole de saint Athanase a reçu notamment sa valeur infaillible. Comme preuve de ce souverain pouvoir du magistère infaillible du pape, saint Thomas cite de nouveau le passage classique de saint Luc (22, 32), et il tire la nécessité de ce magistère de l'unité de l'Eglise (2).

Quand donc, en un autre passage de la Somme, saint Thomas dit que la doctrine, qui s'écarte de la détermination faite par l'Eglise d'une proposition de foi, est une hérésie, et que l'autorité pour cette détermination réside

(1) *S. th.* 2. 2. qu. 1. a. 9.

(2) *S. th.* 2. 2. qu. 1. a. 10 : Respondeo dicendum, quod nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores.

surtout *(principaliter)* dans le pape, nous avons dans ce passage, joint à tous les autres, une expression non équivoque de l'autorité infaillible et sans appel du pape, considéré comme le docteur et le représentant de toute l'Eglise (1). Cette proposition devient une certitude, quand on considère les autres arguments du saint Docteur. Il s'appuie, en effet, sur l'appel de saint Jérôme au pape Damase, pendant les discussions mélétiennes à Antioche, et sur sa déclaration que l'on devient hérétique, en s'écartant sciemment des décisions doctrinales du pape.

De tout ceci il ressort que le magistère infaillible du pape est expliqué par saint Thomas très exactement et dans toute son étendue. C'est à peine si sa doctrine a, sur ce point, reçu quelque complément des théologiens postérieurs. La qualification des décisions du pape de décisions *ex cathedra sc. s. Petri* manque encore, il est vrai, chez saint Thomas, mais il détermine cependant très exactement les limites, en dedans desquelles s'exercent les décrets infaillibles du pape. L'objet de ceux-ci n'est pas une nouvelle vérité de la révélation ; il est toujours emprunté au dépôt de la révélation qui a été terminée par le Christ ; la vérité déjà révélée est seulement formulée d'une façon plus précise et en termes plus exacts. De plus le pape doit formuler cet enseignement, non comme personne privée, mais en vertu de sa fonction de souverain docteur de la chrétienté, c'est-à-dire en vertu de l'autorité (2), qui lui a été donnée, car c'est seulement en tant qu'il exerce sa fonction qu'il jouit de l'assistance particulière du Saint-Esprit ; de plus tous les fidèles doivent croire à la vérité divine de cet enseignement (3). Nous avons là ce que l'on désignera plus tard par l'expression *ex cathedra*.

(1) *L. c.* qu. 11. a. 2. ad 3 : Postquam autem essent auctoritate universalis ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in Summo pontifice.

(2) *S. th.* 2. 2. qu. 1. a. 10.

(3) *Ib.* : Ad auctoritatem S. Pontificis pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur.

La doctrine de saint Thomas sur la primauté s'est vue, à cause de son écrit *Contra errores Graecorum*, en butte à beaucoup d'attaques de la part de Launoy (1), et, dans ces derniers temps, de la part de « Janus », parce que, dans cet écrit, il base en apparence sa doctrine sur des passages faussés des Pères, et que par là il aurait induit en erreur les écoles théologiques qui l'ont suivi. Mais cet écrit de saint Thomas n'est pas parmi les plus importants du grand docteur, et les quelques citations inexactes des écrits des Pères ne sont nullement la base de sa doctrine sur la primauté. Dans ses grands ouvrages théologiques, il ne mentionne, en dehors des textes de la sainte Ecriture, que les décrets authentiques des IVe, VIe et VIIe conciles généraux et l'enseignement de saint Augustin, saint Jérôme et Innocent Ier. C'est conformément à ces doctrines de la sainte Ecriture et de la tradition ecclésiastique que saint Thomas avait déjà établi depuis longtemps la doctrine de la primauté, avant qu'il n'écrivît le petit traité *Contra errores Graecorum*. Le pape Urbain IV lui avait remis, comme il le dit lui-même dans la préface, un petit écrit, qui n'était qu'une collection de passages des Pères, destinés à réfuter les erreurs des Grecs. Saint Thomas se servit de cet écrit et le remania, sans employer, il est vrai, beaucoup de critique historique, pour s'assurer de l'authenticité des passages des Pères. Cet écrit a été de notre temps édité, en grande partie d'après un manuscrit du Vatican (2). Celui qui avait recueilli les textes s'était permis, il est vrai, d'y ajouter çà et là des explications : il avait résumé certains passages, en avait développé d'autres (3), mais il n'a faussé absolument aucun texte. Pour ce qui concerne en particulier les passages cités de saint Cyrille, qu'invoque aussi saint Thomas, ils ne se

(1) *Opp.* t. V. P. I. p. 19. 148-208 (Genf 1730).

(2) Par Uccelli sous le titre : *De' testi esaminati da S. Tommaso d'Aquino*, Napoli 1870.

(3) Cf. Leitner *loc. cit.*, p. 117 sqq.

trouvent pas, il est vrai, dans les écrits qui nous ont été conservés de saint Cyrille de Jérusalem, mais il ne suit pas nécessairement de là qu'ils ne soient pas authentiques. De nos jours, Angelo Maï a retrouvé divers fragments des écrits perdus de ce grand docteur; on ne peut donc encore établir avec certitude ce qui, dans les citations dont nous parlons, appartient à saint Cyrille. De plus les quelques citations de saint Cyrille, que fait saint Thomas, n'ont pas du tout l'importance fondamentale, et surtout ils ne sont pas du tout la base unique, sur laquelle le saint docteur aurait fondé sa doctrine de la primauté. Outre la collection de textes qui avait été remise à saint Thomas par Urbain IV, il devait à cette époque y en avoir encore d'autres. Déjà en effet dans son commentaire sur le livre des Sentences, le docteur angélique, avant d'avoir reçu du pape l'écrit en question, cite le même texte du pseudo —. Cyrille, qu'il emploiera plus tard pour son écrit *Contra errores Graecorum*.

Dans l'éclat qu'avait à cette époque la science théologique, on avait aussi bien besoin de traductions des Pères grecs et de collections de textes tirés des Pères que de traductions du vrai texte d'Aristote, et cela d'autant plus qu'alors l'Eglise latine entrait par les croisades en relations actives avec l'Orient.

D'ailleurs, l'écrit de saint Thomas, dont il est ici question, est tout à fait d'accord avec le reste de ses écrits. Il s'y borne à exposer la doctrine de la primauté en ces diverses propositions : 1. Le pape est entre les évêques le chef et le premier ; 2. Il a la prééminence sur toute l'Eglise ; 3. Il a dans l'Eglise la plénitude de la puissance ; 4. Il a la même puissance que le Christ a donnée à saint Pierre ; 5. Il a la décision des matières de foi ; 6. Il a la prééminence sur les patriarches ; 7. Il est nécessaire pour le salut d'être soumis au pape. Cette dernière proposition fut plus tard introduite dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII ; elle est tirée par saint Thomas de la nécessité indispen-

sable de la vraie foi, qu'il est impossible d'avoir si l'on n'est uni au pape.

D. Saint Bonaventure se place dans cette question au même point de vue que saint Thomas. Il trouve, dans la primauté de l'évêque de Rome, le lien nécessaire pour l'unité également nécessaire de l'Eglise. Celle-ci, en effet, ne peut pas absolument se maintenir parfaite et durable dans un centre qui domine le tout, sans une tête de la hiérarchie ecclésiastique, un dignitaire qui possède la plénitude du pouvoir (*plenitudem potestatis*) (1). Or le Seigneur a établi dans son Eglise ces dispositions nécessaires, en faisant de saint Pierre le prince des Apôtres et le chef du monde entier, avec l'intention que cette plénitude du pouvoir appartiendrait aussi aux successeurs légitimes de Pierre, aux évêques canoniquement élus de Rome, où Pierre a établi son siège permanent (2).

Dans la plénitude de puissance apostolique, qui est propre à Pierre et à ses successeurs, il faut relever spécialement un triple privilège caractéristique ; d'abord, le pape a seul la plénitude du pouvoir dans l'Eglise ; ensuite il l'a sur tous les fidèles et sur toute l'Eglise, comme il l'a dans son diocèse de Rome, par conséquent immédiatement ; de sorte que tous les fidèles sont ses enfants et il est le père de tous. Enfin il a la puissance souveraine dans toutes les affaires qui peuvent concerner le for ecclésiastique(3). Le pape

(1) *In Expos. Regul.* c. 9 : In potestatibus ordinatis quidquid potest inferior, etiam potest superior, et non e converso. Unde et ipse Hierarcha habet totam potestatem in se ordinatam... Unde docet Dionysius, quod licet ille Hierarcha aliis tradat sibi subditis potestatem, manet tamen apud eum ordinaria potestas ad agenda omnia, quaecumque per sibi subditos fieri possunt, ad salutem fidelium procurandam.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 25. a. 1. qu. 1.

(3) Cf. *Opusc.* Quare Fratres minores praedicent (ed. Vatic. VII, 366) : Triplex est autem hujus potestatis plenitudo, sc. quod ipse summus pontifex solus habet totam plenitudinem auctoritatis, quam Christus ecclesiae contulit ; et quod ubique in omnibus ecclesiis habet illam sicut in sua speciali sede Romana ; et quod ab ipso manat in omnes inferiores per

est, par conséquent, le souverain législateur et n'est pas lui-même soumis aux canons ecclésiastiques (1). Cette doctrine, on le voit, est la même que celle que saint Thomas développe dans ses écrits. Sur un point il s'exprime peut-être même plus clairement. Les deux docteurs, en effet, font ressortir que même les évêques ont dans leurs diocèses la plénitude du pouvoir, et cela de droit divin, en tant le Christ a établi la puissance épiscopale comme nécessaire dans l'Eglise. Mais ils n'ont cette puissance qu'en union avec le pape et en lui restant subordonnés, et ainsi que le pape peut exercer, dans tous les diocèses, les droits épiscopaux (2). Par conséquent il appartient aussi à la plénitude du pouvoir papal de déterminer les limites locales du pouvoir de juridiction, pour les évêques et les curés (3). En particulier saint Bonaventure défend ce fait que le pape eut établi des prêtres, pris dans l'ordre des Franciscains, comme confesseurs dans tous les diocèses et dans les paroisses, et cela sans la volonté, et même contre la volonté des curés, sous la condition cependant qu'ils obtiendraient des évêques la permission générale d'entendre les confessions (4). Pour ce qui concerne le magistère infaillible du pape, les explications des deux docteurs s'accordent entièrement sur ce point (5). A côté de l'ensei-

universam ecclesiam omnis auctoritas, prout singulis competit eam participari, sicut in caelo ab ipso fonte totius boni Christo Jesu fluit omnis gloria sanctorum, licet eam differenter singuli participent pro captu suo.

(1) *In Sentt.* 4. dist. 18. p. 2. a. 1. qu. 6.

(2) *Opusc.* Quare fratres etc. : Ubique in omnibus ecclesiis habet illam sicut in suae speciali sede Romana.

(3) *Brevil.* p. 6. cap. 12 : Pontifex summus ac plenus Christi vicarius, origo et regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum, a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima membra.

(4) *Explicat. regulae* : Possunt enim Fratres Apostolica ordinatione in privilegiis ordinis expressa, audire cujuscumque sacerdotis parochianos, ipso inconsulto vel etiam contradicente, si auctoritatem habeant ab Episcopo audiendi. Et quia Curia Romana hoc determinat, haereticum est, aliud pertinaciter affirmare.

(5) Cf. Fid. a Fanna, *Seraphici Doctoris doctrina de Romani Pont. primatu et infallibilitate*, Taurini 1870.

gnement de la foi, saint Bonaventure fait ressortir la doctrine en ce qui concerne les mœurs, comme étant l'un des objets, sur lesquels le pape peut seul, en tant que docteur de toute la chrétienté, porter et porte, en effet, des décisions aussi infailliblement que toute l'Eglise enseignante unie au pape ; de sorte qu'il faut regarder comme hérésie toute doctrine opposée à ces décisions (1). Partant de ce point de vue, il note comme hérétiques ceux qui s'élèvent contre la règle de saint François, c'est-à-dire contre la pauvreté parfaite, parce que, à son avis, c'est être hérétique que de rejeter les décisions formelles et solennelles de l'Eglise (2). Une décision solennelle du pape sur des questions de foi ou de mœurs auxquelles se rattache la règle de saint François équivaut, par conséquent, à une définition de l'Eglise universelle. De même que saint Thomas, saint Bonaventure, à propos de l'addition du *Filioque* au symbole, revendique pour l'Eglise romaine, ou pour le pape, le pouvoir de compléter ou de développer le symbole quand cela est nécessaire (3).

E. Ce qui, nous l'avons vu par ce qui précède, était la doctrine de tous les théologiens et la foi de l'Eglise, fut défini comme dogme au second concile de Lyon (1274). A l'évêque de Rome, en tant que successeur de saint Pierre, fut reconnue la plénitude du pouvoir de gouvernement sur toute l'Eglise : on lui reconnut le pouvoir de juger en dernier ressort et le magistère infaillible qui lui permet de

(1) *Apol.* Paup. cap. 1 : Quodsi tempore sacerdotii figurativi pontificis sententiae adversari malum erat, mortisque poena mulctandum, multo fortius tempore veritatis et gratiae revelatae, quando Christi vicario plenitudo potestatis collata esse dignoscitur, malum esse constat nullatenus tolerandum, *in fide vel moribus* ejus definitioni dogmatizare contrarium, approbando quod ipse reprobat, reaedificando quod ipse destruit, defensando quod damnat. Cf. *Expos. Luc.* c. 9. 20.

(2) *De paupert. Christi* a. 2 : Patet... regulam 6. Francisci a Domino Honorio approbatam et confirmatam. Sed si erravit hoc approbando..... constat quod universalis ecclesia per totum mundum hujusmodi ordines .. acceptat : concludendum est ergo, quod universalis ecclesia tota erravit et decepta est.

(3) *In Sentt.* 1. dist. 11. a. 1. qu. 1.

maintenir la pureté de la foi, de décider souverainement sur les matières de foi et d'en dresser le symbole (1).

F. A la fin du XIII[e] siècle nous trouvons des traces d'une controverse sur les rapports immédiats du pouvoir de juridiction de l'évêque et de celui du pape. La question n'est pas de savoir s'il est permis au pape, en tant que souverain pasteur de toute l'Eglise, d'appeler les évêques devant son tribunal et de décider en dernier ressort, même sur la déposition des évêques, de fonder de nouveaux évêchés, diviser ou supprimer les anciens ; mais il s'agit de savoir si la puissance de juridiction de l'évêque lui vient immédiatement de Dieu par la consécration épiscopale et, par conséquent, est de droit divin, de sorte que la nomination que fait le pape consiste simplement à désigner un individu, ou un endroit particulier, ou bien si la puissance de juridiction des évêques est un écoulement de celle qu'a le pape sur toute l'Eglise, et ne découle pas seulement et uniquement sur eux, de droit ecclésiastique, par la nomination que fait le pape. Contre cette dernière opinion, on ne peut citer parmi les théologiens du XIII[e] siècle que Henri de Gand ; encore donne-t-il au pape le pouvoir de limiter la juridiction des évêques et de se réserver certains privilèges (2). Par contre la première opinion est admise

(1) Dans le symbole, demandé par le pape, et envoyé au Concile par l'empereur grec qui le signa, nous lisons : Ipsa quoque sancta Romana ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Domino in beato Petro apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent judicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius potest judicium recurri etc.

(2) *Quodlib*. 9. qu. 22 : Si vero consideremus jurisdictionis executionem sic dico : quod Papa habet jurisdictionem limitandi aliis suam et sibi reservandi, secundum quod opus sibi visum fuerit. Et licet Episcopi habeant potestatem non a Papa, sed immediate a Christo, tam eam quae

clairement et catégoriquement par Durand de Saint-Pourçain († 1336). Comme tous les Scolastiques, il loue dans l'Eglise non seulement sa constitution monarchique parfaite, qui en fait une image du royaume céleste, il fait même ressortir expréssement que le Sauveur a bien donné à tous les Apôtres le pouvoir sacerdotal, mais qu'il n'a donné la juridiction épiscopale sur toute l'Eglise qu'à Pierre et à ses successeurs (Joan. 20. 21). Tous les autres Apôtres ont plus tard reçu de saint Pierre ce pouvoir, et tous les évêques le reçoivent dans la suite comme une *potestas ordinaria*, c'est-à-dire comme un pouvoir lié à leur fonction par une déclaration de volonté du pape, sans que cependant ils soient pour cela ses légats temporels (1). Mais nous allons voir ce point plus en détail dans ce qui va suivre.

Duns Scot est, malgré la tendance critique qu'il avait prise, un zélé promoteur de l'autorité de l'Eglise et du pape. Il relève, dans la plénitude de sa puissance de juridiction, qui réside dans le privilège de pouvoir seul lancer l'excommunication majeure, c'est-à-dire exclure complètement de l'Eglise, à moins qu'il ne donne à d'autres le pouvoir

est ordinis, quam eam, quae est jurisdictionis in ordinando ecclesias suas secundum edicta a Papa instituta : et in resumendo ea, quae Papa substraxit, habent a Papa, et a Deo mediante Papa.

(1) *In Sentt.* 4. dist. 24. qu. 5 : Primum patet sic, quia potestas quae tota data est uni in suo fonte non est in aliis nisi derivata et limitata pro illius voluntate : sed potestas jurisdictionis quae est ad regendum populum tota et in suo fonte data fuit soli Petro et successoribus ejus, quando cura ecclesiae ipsi fuit commissa, dicente Domino : Pasce oves etc. Hoc enim nulli aliorum Apostolorum dictum est, nec tunc, nec ante, nec post ; ergo talem potestatem plenam et perfectam habet solus successor Petri, qui ob hoc Papa dicitur, quasi pater patrum. In aliis autem non est nisi derivata et limitata prout Papae placet, inter quos gradum infimum tenent simplices sacerdotes, quibus de jure (cujus Papa est conditor) aut nulla jurisdictio competit aut minima, ut excommunicare pro furtis notoriis et hujusmodi in locis, ubi hoc de consuetudine obtinent. Supra autem simplices sacerdotes sunt episcopi..... Super omnes denique Papa collocatur, penes quem residet plenitudo et primatus hujus potestatis, et hoc est rationabile, qui optimum regimen unius multitudinis est quando regitur per unum supremum a quo descendit auctoritas regendi in medios et usque ad infimos.

nécessaire pour cela (1). Le magistère infaillible du pape, Scot l'assimile complètement à celui de toute l'Eglise. Les décrets dogmatiques du pape ont une valeur égale aux décrets de l'Eglise universelle et ils nous donnent en plusieurs points une pleine certitude de foi ; c'est, dit Duns Scot, quand les particuliers, par leurs recherches dans la sainte Ecriture et dans la Tradition, ne peuvent pas arriver à la certitude complète. Dans la doctrine des sacrements, Duns Scot a souvent recours à cette autorité.

§ 116.

L'histoire de la papauté de Boniface VIII au concile de Pise (1409).

1. Au XIII[e] siècle, les différents peuples de l'Europe s'élèvent à une culture nationale ; leur langue se forme et se polit ; les nationalités se fondent et en même temps se produisent plusieurs autres tendances nationales. L'empire romano-germanique, de formation cosmopolite, ne put retenir longtemps un tel courant. Il se paralysa en luttant contre ces tendances ; il aurait tendu peu à peu vers sa dissolution, même si cette marche n'avait pas été accélérée par les usurpations des empereurs de la famille des Hohenstaufen. Ce qui contribua le plus à ce mouvement de dissolution fut la scission qui eut lieu entre l'empire et la papauté, qui, avec la déposition solennelle de Frédéric II, au premier concile de Lyon, aboutit à une séparation complète. L'interrègne qui suivit fut favorable aux tendances nationales en France, en Espagne, en Angleterre et en Italie. Mais en même temps que la puissance et le prestige de l'Empire, la puissance politique de la papauté tomba aussi peu à peu de la hauteur politique où elle dominait le monde. C'est que

(1) *Reportt.* 4. dist. 19. qu. 1. schol. 5.

les deux puissances ne pouvaient conserver longtemps une telle position qu'en se soutenant et en marchant l'une à côté de l'autre. A la place de l'Empire romano-germanique, s'élevait maintenant la royauté française, comme la puissance temporelle la plus importante, et ainsi se produisirent de nouveaux froissements entre cette puissance et la papauté, froissements qui furent d'autant plus préjudiciables à la vie ecclésiastique, que ceux qui détenaient la puissance politique étaient plus ambitieux et leur horizon plus borné.

Cette situation commença sous Boniface VIII et le roi de France Philippe le Bel. Celui-ci s'arrogea le droit de nommer à plusieurs dignités ecclésiastiques, éleva d'une façon extraordinaire les impôts du clergé, prétendit avoir le droit de garder pour le fisc les revenus des évêchés vacants et sécularisa plusieurs biens de l'Eglise. Si dévoué que fût Boniface VIII pour le roi de France, si bienveillant qu'il se montrât, en faisant des propositions de paix, dans la guerre qu'eut le roi de France contre l'empereur d'Allemagne et le roi d'Angleterre, le pape se trouva bientôt engagé dans de grandes difficultés avec cette politique. Dans la bulle *Clericis laicos* (1296), il défendit aux ecclésiastiques de payer aux laïques des taxes extraordinaires, et aux laïques d'exiger ces taxes des ecclésiastiques. Dans une autre déclaration, il permit cependant, pour la France, les impôts volontaires, et il admit aussi le cas d'une pressante nécessité. Philippe ne se contenta pas de ces concessions ; il continua à vouloir s'ingérer dans le gouvernement des biens ecclésiastiques. Alors le pape lança, le 5 décembre 1301, la Bulle *Ausculta fili*, adressée au roi. Il y affirmait sa supériorité sur tous les princes temporels, montrait au roi ses injustices contre l'Eglise et lui apprenait qu'il avait convoqué les prélats de France à Rome pour le 1er novembre de l'année suivante, afin de conférer avec eux sur le bien de l'Eglise de France. Le roi prévint le pape en convoquant les Etats le 11 février 1302 ; il fit brûler devant

l'assemblée la bulle du pape, en prétextant que le pape avait soutenu la subordination du pouvoir royal devant le pouvoir spirituel, même dans les affaires temporelles. Après avoir répondu à cette provocation en affirmant de nouveau ses droits, le pape tint le 30 octobre, un concile à Rome et publia la bulle *Unam sanctam* (1).

Il fait ressortir d'abord dans cette bulle l'unité de l'Eglise et reconnaît à saint Pierre, comme au chef souverain de l'Eglise, le double glaive (*gladius spiritualis et materialis* mais de façon que le premier, le glaive spirituel, doit être tenu par l'Eglise, l'autre par le roi pour l'Eglise (2). Une puissance doit demeurer subordonnée à l'autre : l'ordre ne se réalise dans le monde qu'autant que l'inférieur est subordonné au supérieur et tout à Dieu. De là, la soumission nécessaire de la puissance temporelle à la puissance spirituelle ne saurait être douteuse ; la puissance spirituelle doit juger la puissance temporelle, quand celle-ci favorise le mal ou le péché (3). La négation de ces rapports conduit nécessairement au Manichéisme, c'est-à-dire à admettre deux principes absolus, auxquels il faut ramener la séparation de la puissance temporelle et de la puissance spirituelle. De là, le pape arrive à cette formelle définition de foi que tout homme, en tant que racheté par Jésus-Christ, est aussi soumis sur terre à son représentant (4).

(1) La même chose est admise dans le droit canonique, en particulier dans les *Extrav. Comm.* l. 1. tit. 8.

(2) *L. c.* Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis.

(3) *Ib.* : Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit.... Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali ; sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori ; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit judicari.

(4) *Ib.* : Porro subesse Romano Pontifici omnem humanam creaturam declaramus, dicimus, deffinimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis.

Le V[e] concile de Latran (1512) a reproduit cette bulle, et, pour expliquer l'expression « toute créature humaine », a ajouté celle de « tous les fidèles du Christ », *omnes Christi fideles*. Tous les croyants, en effet, appartiennent à l'Eglise visible, dont le chef est le pape, et les autres hommes ont le devoir d'entrer dans cette Église. Dans ce décret, est enseignée, par conséquent, la soumission de tous les fidèles, même des rois et des princes au représentant du Christ, mais seulement dans les choses spirituelles, parce que ce sont celles-là seules que Dieu a remises à son Eglise. Dans les affaires temporelles, les états et les princes gardent un pouvoir absolu et indépendant, et ne sont, relativement à ce pouvoir, dépendants de la puissance ecclésiastique que dans la mesure où les affaires qu'ils traitent ont un côté moral (1) dont le jugement et la surveillance revient évidemment à l'Eglise,

A la suite de cette bulle, le roi de France fut encore plus irrité contre le pape. Il convoqua à Paris, le 13 juin 1303, une assemblée de grands et de prélats, dans laquelle quelques barons élevèrent contre le pape l'accusation d'hérésie, disant qu'il avait nié l'immortalité de l'âme et enseigné des erreurs sur l'Eucharistie. Guillaume du Plessis dressa contre le pape vingt-neuf points d'accusation, et il en fut appelé à un concile général. A cette accusation s'unirent trente-sept évêques français qui décidèrent de ne pas reconnaître les peines que le pape porterait désormais contre le roi. Par ses instances, le roi obtint, pour cet appel l'adhésion de la plupart des prélats français. Plusieurs fois admise dans les temps antérieurs la supposition qu'un pape peut, pour cause d'hérésie, être déposé par un concile allait donc maintenant devenir une réalité. Dès lors fut agitée plus que jamais la question de savoir si, chez le pape, il était possible d'admettre plus qu'une erreur privée dans la foi, et si on devait regarder le concile général

(1) Cf. *Th.* in *Sentt.* 4. dist. 19. qu. 1. a. 1.

comme un tribunal supérieur au pape. Nous avons là manifestement l'origine du Gallicanisme. Le pape protesta contre la convocation d'un concile général, pour le but proposé ; il condamna l'appel au concile, comme une prétention inouie, mais il mourut bientôt après, le 11 octobre 1303.

2. Son second successeur fut Clément V (1305-1314). Philippe ne se désista pas de son accusation contre le pape défunt, il l'éleva de nouveau auprès de Clément V, et ce dernier ne put qu'amener le roi à consentir à laisser à l'Eglise le jugement de cette accusation. Clément commença réellement en 1310 l'interrogatoire des accusateurs. Le pape expliqua ensuite la bulle *Unam sanctam*, par une autre bulle *Meruit*, en ce sens que la première bulle n'avait rien changé aux rapports de subordination de la France et de son roi à l'égard de l'Eglise (1).

Le concile général, tenu à Vienne en 1310, s'occupa-t-il de l'accusation portée contre Boniface ? on ne peut le conclure avec certitude des actes qui ne nous ont été conservés que dans la partie insérée dans les Clémentines (2). Une partie du clergé de France, dans un écrit au pape Clément, déclarait que la question de l'hérésie chez le pape ne pouvait venir que comme chez une personne privée, et que le pape ne pouvait pas être jugé par un concile, mais par le pape suivant (3).

3. Le pape fit un acte malheureux en transportant la résidence pontificale de Rome à Avignon. Sans doute, s'il avait subi uniquement par contrainte le cours des événements, il en serait vraisemblablement venu au même pas. Le bras protecteur de l'empereur ne s'étendait plus sur Rome et sur toute la presqu'île italienne ; les luttes inin-

1) Cf. *Extravag. comm. de privil.* c. 2.

(2) Villani (dans *Muratori* XIII, 454) parle d'un acquittement du pape, et l'auteur inconnu d'un manuscrit du Vatican (Voir Héfélé, *C. G.* V 472, dit que l'affaire fut traitée au Concile de Vienne.

(3) Cf. Petitdidier, *De auct. et inf. s. PP.* (Migne, *Cursus*, V, 1222.)

terrompues entre les nobles familles romaines, et les désordres qui régnaient en Italie, auraient bien forcé le pape à chercher bientôt protection à l'étranger, et la ville d'Avignon, domaine du pape, paraissait bien propre à la lui offrir. Néanmoins cette démarche était toujours malheureuse ; car désormais les rois de France chercheront à entraîner la papauté dans leurs intérêts nationaux, ce qui était d'autant plus dangereux, que, dès les commencement la politique française en particulier a toujours été mélangée de vanité nationale. De là vint aussi que, sous les papes résidant à Avignon, il se forma dans le Sacré-Collège un parti français, qui dans l'élection des papes ne sut pas s'élever au-dessus des préoccupations nationales. Cela se vit déjà dans l'élection du pape suivant, Jean XXII (1316-1334), qui garda aussi sa résidence à Avignon et nomma aussitôt neuf cardinaux français. C'est sous son pontificat que les erreurs, signalées plus haut, de Marsile, de Jean de Jandun et d'Occam, sur l'omnipotence de l'Etat et la servitude de l'Eglise devant l'Etat levèrent hardiment la tête. Louis de Bavière attisa l'opposition contre la papauté et chercha à faire déposer le pape par un concile général, en l'accusant d'hérésie sur la vision béatifique. Cette question a été déjà traitée dans ce que nous avons dit plus haut ; à propos des fins dernières le pape avait là-dessus exprimé une opinion erronée, exclusivement à titre privé, mais non pas *ex cathedra*. Plus tard on a voulu le mettre en contradiction avec Nicolas III, parce qu'il se serait dogmatiquement exprimé tout autrement que ce dernier, au sujet de la pauvreté du Christ. Sans doute Jean XXII dans sa seconde constitution sur la pauvreté (*Extravag. Joan.* tit. 14, c. 4) déclare hérétique l'affirmation que le Sauveur et les Apôtres n'ont exercé aucun droit sur aucun bien temporel ; mais le pape Nicolas III n'avait jamais enseigné cela. La sentence de Jean XXII était dirigée contre divers théologiens.

Benoît XII (1334-1342) termina la dispute sur l'état des justes après la mort. D'ailleurs sous son règne et sous

celui des papes qui lui ont succédé à Avignon, Clément XI, Innocent VI et Urbain V (1342-1370), il n'y a eu aucun nouveau développement de la papauté. D'une façon générale l'exil d'Avignon jeta les fondements du malheureux schisme d'Occident qui éclata en 1378, et qui, non seulement ruina complètement la situation politique de la papauté, mais aussi obscurcit la doctrine de la primauté de la manière la plus préjudiciable.

4. Après la mort de Grégoire XI, (27 mars 1378), qui, conformément au désir ardent de la plus grande partie de la chrétienté, avait rapporté à Rome sa résidence, partout était exprimé le désir pressant que le Sacré-Collège choisît un pape qu'on pût s'attendre à voir demeurer à Rome. Un tel désir généralement manifesté n'entrava nullement la liberté du vote. Par conséquent il n'y eut aucune atteinte portée à cette liberté dans l'entente préalable qui se fit de faire porter l'élection sur l'archevêque de Bari. Mais le peuple prit, le jour de l'élection, une attitude menaçante ; il pénétra dans le lieu de l'élection, et l'on hâta alors l'élection de celui que l'on avait désigné. Pour prévenir cependant les réclamations possibles et fort à craindre de la part des cardinaux partisans de la France, le Sacré-Collège recommença le soir du même jour, le 8 avril 1378, l'élection, et cette fois encore ce fut le nom de l'élu du matin, Urbain VI, qui sortit de l'urne. Le nouveau pape n'était pas romain de naissance et on craignait même qu'il ne rétablît la résidence à Avignon. L'élection était sans doute irrégulière, mais nullement forcée, et elle fut tacitement reconnue de tous les cardinaux présents. Mais comme le nouveau pape ne répondit pas à l'attente des cardinaux du parti français et procéda cruellement contre ses adversaires, ils déclarèrent postérieurement que l'élection avait été forcée, ce que Urbain VI contestait expressément. Ils publièrent, le 9 août 1378, une encyclique à la chrétienté et élurent à Fondi, le 20 septembre, l'antipape Clément VII.

Maintenant dans les rapports politiques déjà tendus

entre les puissances européennes vont éclater les divisions, au grand détriment de l'Eglise. A Rome, en Italie, en Allemagne et en Angleterre on se prononça pour Urbain VI ; mais la Castille et la France se décidèrent pour Clément, qui fixa aussitôt sa résidence à Avignon. Sans doute il y avait déjà eu à diverses reprises des antipapes en Occident, mais les divisions n'avaient jamais si longtemps duré, ni pris de telles proportions ; jamais non plus le droit des deux papes qui se combattaient n'avait été si douteux pour la chrétienté. L'Université de Paris elle-même, s'appuyant sur les défauts de l'élection d'Urbain VI, se déclara pour Clément VII. Plus cette décision se confirma et se répandit, plus nombreux furent les partisans du pape d'Avignon, et plus grande la scission de la Chrétienté. Mais, lorsque le successeur d'Urbain VI, à savoir Boniface IX depuis le 2 novembre 1389, persista à affirmer son droit exclusif à la chaire apostolique, le désir de l'unité de l'Eglise prit le dessus dans le camp opposé ; on craignait aussi que ce schisme ne devînt pour l'Eglise un chancre qui allait la ronger. L'Université de Paris, qui était alors à l'apogée de sa splendeur et comptait un corps enseignant d'environ mille membres, a le grand mérite d'avoir conduit le mouvement vers l'unité de l'Eglise et de l'avoir mené à bon terme. C'est le dernier triomphe qu'elle ait remporté comme Université européenne ; après ce dernier éclat elle a, elle-même, abandonné cette belle situation pour devenir une institution nationale. Pierre d'Ailly, Gerson, Nicolas de Clémengis tenaient la tête de ce mouvement, qui trouva son expression dans un écrit adressé par tout le corps au roi, le 8 juin 1394, et dans lequel étaient proposés trois moyens de terminer le schisme (1). Ces trois moyens étaient la cession de l'un des deux papes, le compromis pour l'établissement d'une commission qui devait décider en dernier ressort du droit de l'un ou de l'autre, ou la convocation d'un concile général (2).

(1) Dans l'*Instrumentum* composé par eux le 2 août 1378 chez Du Boulay,
(2) Cf. Schwab. *Johannes Gerson*, p. 100.

Le premier moyen n'aurait pu amener le résultat voulu que si les deux papes avaient volontairement cédé ; le second était encore moins approprié. Le troisième aurait été beaucoup plus simple, si à la mort de Clément VII, le 13 septembre 1394, les cardinaux d'Avignon n'avaient pas fait une nouvelle élection. L'Université pressa le roi d'empêcher un nouveau choix, mais déjà le 28 septembre, les cardinaux avaient élu Benoît XIII. Il est vrai que le nouvel antipape ne fut pas bien reçu en France ; il sut cependant gagner la faveur du roi d'Aragon et de Castille, ainsi que celle de plusieurs universités. En France, la voix générale demandait de lui la cession, et comme il ne voulait pas en entendre parler, il fut décidé en une assemblée des évêques de France en 1398, de forcer Benoît XIII à la cession, en lui refusant l'obédience. Le roi lui-même donna son concours par une ordonnance du 27 juin 1498. Cependant beaucoup lui demeurèrent fidèles, et l'opinion générale en France tourna de nouveau en sa faveur, jusqu'à ce qu'en 1403 une assemblée des prélats de France décida de cesser le refus d'obédience.

Le 1er octobre 1404, Boniface IX mourait à Rome ; mais, ici aussi, la nouvelle élection ne se fit pas attendre, et déjà, le 17 octobre, Innocent VII montait sur le siège apostolique, après qu'on eut décidé, comme condition de l'élection, que le nouvel élu ferait tout son possible, pour arriver à la suppression du schisme et se désisterait même, s'il le fallait. Innocent VII mourut le 6 novembre 1406, et, le 2 décembre, Grégoire XII fut élu. Ses tentatives de conciliation échouèrent devant l'obstination de l'antipape. Alors l'Université de Paris décida en 1407 de porter le roi à garder la neutralité entre l'un et l'autre pape. Enfin les cardinaux des deux obédiences s'unirent en 1408, pour la convocation d'un concile général à Pise. Il eut lieu le 25 mars 1409. Les théologiens de Paris l'avaient déjà préparé, par la parole et par des écrits. Ils l'avaient seulement représenté comme le seul moyen de terminer le schisme, ils avaient

enseigné de plus la supériorité du concile sur le pape. Le concile, dans sa XVe session, le 5 juin, prononça, d'une façon mal justifiée, la déposition des deux papes, et le 26 du même mois, on élut Alexandre V pour pape. Au lieu de terminer par là le schisme, on n'avait fait qu'ajouter un troisième pape et jeté la chrétienté dans une situation désespérée. Si nous considérons sans parti pris et avec l'impartialité historique l'élection d'Alexandre V, elle ne nous paraît pas régulière ; cependant les contemporains, dont la plupart étaient d'une opinion opposée sont bien excusables. Avec la situation troublée de cette époque, et les motifs apparents qui peuvent être allégués pour justifier les droits de l'un et de l'autre pape, il n'était pas possible pour les théologiens, ni même pour les saints d'arriver à une complète certitude. Le magistère de l'Eglise l'a bien reconnu dans la suite, en canonisant (1) des saints des trois obédiences. Alexandre V mourut le 3 mai 1410, et le 10 mai les cardinaux élurent Jean XXIII dont la vie passée n'avait guère bonne réputation.

§ 117.

Doctrines erronées occasionnées chez les théologiens de Paris par le schisme d'Occident, la supériorité du concile sur le pape, en particulier chez Pierre d'Ailly et Gerson. — Décrets des conciles de Constance, de Bâle et de Florence.

Si nous jetons un regard sur l'histoire écoulée de la papauté au XIIIe siècle, il apparaît avec évidence que la transition lente de la monarchie impériale du moyen âge, dans divers états chrétiens, amena, dans la situation extérieure et politique de la papauté, des crises qui, par suite des fautes du pouvoir civil ou du pouvoir ecclésiastique, provoquèrent un état maladif et causèrent à l'Eglise des maux dont les effets se sont fait sentir durant des siècles.

(1) Saint Vincent Ferrier, dans l'obédience de Benoît XIII.

De ce nombre furent d'abord l'affaiblissement de la foi en la doctrine de la primauté du pape, chez une grande partie de la chrétienté, et l'extension de la doctrine de la supériorité du concile sur le pape. On se servit d'abord de cette doctrine par nécessité : on ne voyait pas d'autre expédient pour sortir du trouble où se trouvait l'unité ecclésiastique. Nous allons maintenant étudier plus exactement l'origine, le développement et la destruction finale de cette doctrine.

1. Un des principaux représentants de l'Université de Paris, lors des nombreuses tentatives faites en vue de la destruction du schisme, fut Pierre d'Ailly, né en 1350 à Compiègne, chancelier de l'Université à partir de 1389, un des membres les plus en vue du Concile de Pise, nommé cardinal en 1414 par Jean XXIII. Il se fit remarquer au Concile de Constance, comme orateur et chef de parti. Il n'était pas, il est vrai, de ceux, qui pendant le schisme enseignèrent des doctrines extrêmes et hérétiques contre l'autorité de l'Eglise visible, mais on voit très bien chez lui, en particulier dans son ouvrage *De ecclesiae auctoritate* (1), comment la situation embarrassée de l'Eglise l'amena à de fausses doctrines sur la primauté et sur les rapports du pape et du concile.

Il ne se trompe pas encore quand il énumère six pouvoirs différents, accordés en tout, par le Christ à ses Apôtres ou à Pierre seul ; cependant Pierre d'Ailly manque là d'exactitude, en ne faisant pas ressortir dans cette énumération les prérogatives du prince des Apôtres. La *potestas ordinis* d'abord qui a été donnée pleinement aux Apôtres pour l'administration des sacrements (non par le passage 22, 32 de saint Luc, comme le dit à tort d'Ailly) ; la *potestas clavium*, pour l'administration du sacrement de Pénitence (Math. 18, 18.), (Joan. 20, 22) ; la *potestas praedicationis* (Math. 10, 16 sqq.) ; la *potestas jurisdictionis in foro externo* (Math. 18, 17) ; enfin le droit de

(1) Imprimé dans : *Gersonis opera*. Paris, 1606, t. I, 895 sqq.

demander, comme rétribution du service de l'autel, les biens temporels nécessaires à la vie (Luc. 10, 7) ; voilà les pouvoirs accordés à tous les Apôtres. Par contre il a donné à Pierre (Joa. 21, 15) la *potestas dispositionis ministrorum*, c'est-à-dire le pouvoir de limiter les diocèses particuliers et d'y nommer les évêques : ce pouvoir a été donné à Pierre seul (1). C'est bien ainsi qu'il faut entendre le dernier pouvoir, quoique dans les premiers temps, il ait pu n'y avoir qu'une nomination indirecte par le chef de l'Eglise, ou même une pure acceptation tacite. Mais la primauté comprend, d'après l'enseignement de la sainte Ecriture et de la tradition plus que ce droit ; elle comprend la *plenitudo potestatis* de tous les pouvoirs que le Christ a donnés à son Eglise. Ce privilège de saint Pierre sur les autres Apôtres est exposé par d'Ailly et les autres théologiens, ses contemporains, de manière à laisser entendre que l'Apostolat, tel que l'avaient les Apôtres avant leur séparation et avant qu'ils eussent des évêchés particuliers, et spécialement tel que l'eut saint Paul jusqu'à son martyre, s'est continué dans le cardinalat, de sorte que les cardinaux auraient des privilèges au-dessus des évêques. Sain Pierre aurait institué saint Jacques évêque de Jérusalem, il serait ensuite demeuré lui-même quatre ans sans siège déterminé ; après quoi, de l'an 37 à 44, il aurait choisi Antioche pour son évêché ; à la suite d'une révélation divine, il aurait transporté à Rome son siège épiscopal. Avant leur séparation, les Apôtres auraient été aux côtés de Pierre, comme des conseillers et des coopérateurs, jusqu'à ce que quelques-uns d'entre eux s'établissent définitivement dans un évêché.

Mais l'histoire dit tout autre chose de l'origine du cardinalat. Les évêques voisins de la province de Rome et les prêtres des diverses églises de la ville prirent, peu à peu, une influence décisive, sur l'élection de l'évêque de Rome

(1) *L. c.* p. 898.

et devinrent peu à peu ses conseillers : voilà l'origine du cardinalat.

A la théorie de Pierre d'Ailly, comme nous l'avons indiquée, il faut ajouter qu'il reconnaît aux cardinaux, comme successeurs proprement dit des Apôtres et représentants de l'Eglise universelle, le droit actif d'élection pour la provision de la chaire pontificale, après la mort du pape. Du moins, il affirme en premier lieu ce droit d'élection, quoiqu'il ajoute ensuite que, d'après l'opinion d'autres théologiens, ce droit d'élection revient aux représentants de l'Eglise de Rome, à laquelle saint Pierre a lié la primauté, et, d'après une autre opinion, aux représentants de toute l'Eglise, dans un concile général. Le plus exact est de dire que le pape, en vertu de la *plenitudo potestatis*, a le pouvoir de faire sur le mode d'élection les prescriptions législatives qui devront ensuite être observées pendant la vacance du siège (1).

Le point où il s'écarte de la doctrine de l'Eglise, c'est quand il admet que la primauté du pape est, malgré la plénitude du pouvoir qui lui est inhérente, subordonnée au concile général, et qu'il attribue à ce dernier le pouvoir de juger le pape, non seulement pour cause d'hérésie, mais même pour une autre faute. Son principal argument est que le tout est plus grand que la partie (2). Cette proposition a souvent été répétée par les Gallicans, mais elle ne peut s'employer ici, puisque la tête de l'Eglise est l'élément capital du tout. Or la tête ne peut pas être jugée par le tronc. Aussi peu probant est un autre argument qui a souvent été répété depuis, à savoir que la correction fraternelle est permise à l'égard du pape, et, dans certaines circonstances même, obligatoire ; or si elle doit être exercée par quelqu'un, à plus forte raison doit-elle pouvoir l'être par le

(1) *Ibid.*, p. 908.

(2) *Ib.* p. 931 : Videtur esse ratio evidens, quia omne totum sua parte majus est, loquendo de toto respectu suarum partium integralium sed Papa est pars concilii, sicut caput pars corporis.

concile général, dans le cas où le pape mettrait l'Eglise en danger de ruines (1). Dans cet argument on oublie que l'exercice de la correction fraternelle ne donne aucune supériorité, ni aucun pouvoir judiciaire.

En outre d'Ailly n'admettait pas l'infaillibilité du pape; bien plus, il taxe d'hérésie le reniement de saint Pierre dans le prétoire du grand-prêtre, et il interprète les paroles de Notre-Seigneur dans saint Luc (22, 32) comme une promesse faite à l'Eglise en général (2). Même dans un discours prononcé au concile de Constance (3), il n'attribue l'infaillibilité qu'à l'Eglise en général, et il la refuse même au concile général, et cela, aussi bien dans l'établissement des faits que dans les questions de droit.

2. Parmi tous les théologiens de Paris pendant le schisme, Gerson, né à Gerson en 1363, élève de Pierre d'Ailly et son successeur comme chancelier de l'Université, fut de ceux qui se firent le plus distinguer, comme médiateur de la paix, dans les nombreuses négociations avec l'antipape Benoît XIII, et au concile de Constance. Par ses lettres comme par ses sermons, ses discours de circonstance et ses divers écrits, il travailla à la paix de l'Eglise ; il suivit toutes les phases difficiles des négociations engagées pour la paix, ainsi qu'on l'a vu dans le paragraphe précédent ; il exhorta de tous côtés à la concorde et à la paix de l'Eglise, il avertit d'éviter les extrêmes, il prêcha partout une conduite modérée : de tout ceci, ses nombreux écrits font foi (4).

(1) *Ib.* p. 933. — (2) *Ib.* p. 932.

(3) Mansi T. 27, 547 : Quia sola universalis ecclesia hoc habet privilegium, quod in fide errare non potest, juxta illud Christi dictum Luc, 22, 23.

(4) A ces ouvrages appartiennent le *Trialogus*, Dialogue entre *zelus*, *benevolentia* et *discretio* sur le Schisme et la paix de l'Eglise dans l'édition citée des œuvres de Gerson, (T. I, 291 sqq.) ; le *De auferibilitate Papae* composé pendant le concile de Pise (T. I, 154 sqq.), *De unitate ecclesiastica* (*l. c.* p. 178 sqq.), *Quatuor considerationes de pace et unitate ecclesiae* (*l. c.* p. 250 sqq.) ; le *De potestate ecclesiastica* (*l. c.* p. 110 sqq.), composé à Constance, etc.

Dans tous ses écrits apparaît la même erreur capitale ; la supériorité de l'Eglise en général et du concile général en particulier, sur le pape, erreur pour laquelle il mérite cependant d'être excusé, en considération de la situation malheureuse de cette époque, car on ne pouvait pas trouver d'autre expédient pour sortir du schisme et revenir à l'unité de l'Église, que l'on mettait au-dessus de tout. C'est d'ailleurs là la pensée maîtresse qui le guide dans la plupart des écrits mentionnés. La papauté a été instituée par le Christ pour l'Eglise ; la paix de l'Eglise, comme but, est par conséquent au-dessus de la papauté considérée comme moyen. Quand la loi positive ne donne aucun moyen pour sortir de cet état malheureux de scission, la loi naturelle et divine trouve son application, et une libre interprétation de cette loi est permise, pourvu que le but, la paix de l'Eglise et le salut des âmes, soit atteint (1).

Tel est le principe qui dirigeait Gerson. Mais ce principe n'est juste que d'une façon générale : les conséquences que Gerson en tirait allaient trop loin. Il ne faisait pas assez attention à la manière dont le Christ a fondé la constitution de l'Eglise, qu'il a établie immuable, et il n'examinait pas assez, si, tout en maintenant intacte cette constitution, le but ne pouvait pas être atteint par le désistement des papes, ou de toute autre manière. D'ailleurs avec ce principe on en viendrait à changer la constitution de l'Eglise, selon les besoins de chaque époque. Il est vrai que Gerson ne prétend pas en tirer de telles conséquences. Bien plus il s'est toujours attaché à prouver que la constitution de l'Eglise établie par le Christ ne doit jamais être changée, que la papauté et la constitution monarchique de l'Eglise sont essentiellement d'institution divine (*ex jure divino*) (2).

(1) *Consider. de pace*, consid. 1 : Ex quibus elicitur conclusio saluberrima, quod nulla via proficiens ad sedationem schismatis repudianda est, quantumcunque jura vel leges humanae videantur opponi.

(2) *De auferib. Papae.* consid. 8 : Non sic de ecclesia, quae in uno monarcha supremo per universum fundata est a Christo.

Tous les autres arguments que produit Gerson, en faveur de la supériorité du concile, ont le même caractère. Ils sont la plupart d'ordre rationnel, et ont pour but de justifier, dans la situation embarrassée de l'Eglise, une manière de procéder extraordinaire. Ainsi il compare le rapport du pape, représentant visible du Christ, avec l'Eglise, au rapport d'un fiancé avec sa fiancée. Admettons qu'il soit certain, et généralement reconnu qu'un pape peut renoncer volontairement à sa fonction et se retirer, comme le fit le pape Célestin V, la fiancée, c'est-à-dire l'Eglise, devait aussi avoir le droit de rompre le lien, quand elle est traitée d'une façon tyrannique, et pouvoir dénoncer l'union (1). De tels arguments ne valent rien dans le domaine de la foi. De cette analogie tirée du rapport matrimonial du pape et de l'Eglise, on peut aussi peu tirer la conclusion que l'on prétend, que si l'on voulait prétendre qu'une commune peut déposer son pasteur, quand elle ne le trouve plus à son goût.

Il faut dire la même chose de cet autre argument : Si quelqu'un était injustement attaqué par la personne du pape, il aurait le droit d'user de légitime défense et de se sauver lui-même par la mort de l'agresseur injuste : de même l'Eglise a le droit de se défendre elle-même et de défendre ses biens en déposant un pape qui règne injustement (2). Il faut remarquer ici aussi, que d'une telle analogie on ne peut pas conclure au droit d'un peuple à déposer un prince qui règne injustement, encore moins, au droit de déposer l'autorité spirituelle.

Nous ferions tort à Gerson, si nous ne disions pas qu'il a parfois essayé de produire, en faveur de la supériorité du concile un argument positif tiré de la sainte Ecriture ; par exemple le passage de saint Mathieu (18, 17) : « S'il ne veut pas écouter l'Eglise (*ecclesiam*), qu'il soit comme un païen

(1) *L. c.* consider. 10.
(2) *Ib.*

ou un publicain ». Du mot « Eglise », Gerson conclut que le Sauveur a établi l'Eglise universelle, comme l'autorité suprême et sans appel. Seulement il oublie que, par l'Eglise, on doit entendre, dans d'autres passages les chefs de l'Eglise, c'est-à-dire le pape et les évêques, qui ont reçu leur autorité, non de la communauté ecclésiastique, mais du Fils de Dieu. La fausse interprétation de ce texte conduit Gerson à cette autre opinion non moins erronée, que la puissance législative du pape n'est pas absolue et que ses lois doivent d'abord être sanctionnées par l'acceptation de l'Eglise universelle, en tant qu'autorité suprême, avant de recevoir leur pleine valeur (1).

Il n'y avait dans le droit canon absolument qu'un cas, où le pape pût être déposé, c'était quand il faillirait contre la foi. Les théologiens du XVe siècle pour la plupart entendaient ce cas en ce sens que le pape, à cause d'une hérésie, que l'on peut regarder comme possible en tant que personnelle, mais non en tant qu'ayant lieu dans le magistère public, s'exclut lui-même de la communauté de l'Eglise, et par là aussi se dépose lui-même. Gerson au contraire étend la possibilité de l'hérésie même au magistère public du pape, et il pense que le pape ne perd pas pour cela même encore sa fonction, mais qu'il doit être déposé par une autorité supérieure, parce que, pour pouvoir prendre et garder une fonction publique de l'Eglise, il n'y a de nécessaire, en dehors de la libre acceptation, que le Baptême, et non l'exactitude de la foi. Par là, Gerson attribue au concile général cette autorité supérieure qui lui permettrait de déposer le pape, non seulement en cas d'hérésie et d'apostasie non rétractée, mais même dans d'autres cas pressants (2), et de lui retirer l'exercice de sa *potestas jurisdictionis et ordinis*.

(1) *De potestate eccl.* cons. 4 : Firmantur autem (sc. leges Papae), cum moribus utentium approbantur. Hoc enim dicitur ad reprimendam praesumptionem quorundam summorum pontificum vel eis adulantium.

(2) *De auferibil. Papae* consid. 18, 19.

3. Le Concile général décidé se tint sous la convocation du roi Sigismond à Constance ; la première session eut lieu le 16 novembre 1414. Un heureux présage pour les négociations du concile fut l'ambassade de Grégoire XII, qui fut bien reçue et qui portait une déclaration du pape où il était dit qu'il était prêt à la cession, aussitôt que les deux antipapes l'auraient faite. Par là, était assurée l'œcuménicité du concile, et en même temps le pape montrait et ouvrait aux membres de l'assemblée le vrai chemin pour arriver à l'extinction du schisme. Ce moyen, c'était de porter les divers papes à se désister volontairement et de faire ensuite une nouvelle élection. Les membres du concile s'entendirent là-dessus ; ce à quoi Jean XXIII ne s'était pas du tout attendu, et dans leur seconde session, le 2 mars 1415, ils le pressèrent d'accepter la formule de désistement dans les termes *voveo et juro*. C'est à la suite de cet incident que dans la nuit du 20 au 21 mars Jean XXIII s'enfuit de Constance. Mais il ne réussit pas par là à provoquer la dissolution du Concile. Les négociations furent au contraire poursuivies avec la plus grande activité, après que l'on eut décidé de faire voter, d'abord dans chaque nation en particulier, ensuite par les représentants des quatre nations : allemande, française, anglaise et italienne. Ce mode de vote n'était évidemment pas conforme à la constitution que Dieu a donnée à l'Eglise, d'après laquelle le vote décisif n'appartient qu'au pape et aux évêques comme successeurs des Apôtres. Mais les membres de l'assemblée de Constance avaient jugé ce mode de vote nécessaire en raison de la situation extraordinaire où l'on se trouvait à cette époque, sans avoir obtenu pour cela l'approbation de l'un des papes. Bien au contraire les Sacrés-Collèges des deux obédiences n'avaient même pas pris part aux décrets de la quatrième et de la cinquième sessions, qui avaient été portés dans ce sens. Ils furent cependant adoptés et publiés. Le premier décret dit que « le concile de Constance, régulièrement rassemblé dans le Saint-Esprit, formant un concile général

et représentant l'Eglise, tient son pouvoir immédiatement de Dieu, et que tout fidèle, fût-il même le pape, est obligé de lui obéir en tout ce qu'il décidera pour la foi, l'extinction du schisme et la réforme de l'Eglise. » Voici le second décret : « Quiconque, fût-ce le pape, refuserait obéissance aux ordonnances, lois et décrets de ce saint concile, et de tout autre concile général régulièrement convoqué, sur les points plus haut indiqués ou ceux s'y rapportant, devra, s'il ne vient à résipiscence, être soumis à la pénitence et être puni comme il mérite, dès qu'on aura pu recourir à d'autres moyens ».

La valeur de ces décrets trouva d'abord, à cause de la manière d'exprimer la sentence, de la résistance auprès du collège des cardinaux ; encore moins eurent-ils l'approbation du chef de l'Eglise. Ils manquent par conséquent du critérium qui est la condition absolue de la validité des décrets des conciles généraux. Dans la suite on a étudié, à diverses reprises, la valeur de ces décrets, et on a fait valoir contre leur validité deux considérations : d'abord, ils n'auraient aucun caractère général, et ne seraient dus qu'à la situation critique du moment ; ensuite ils n'ont reçu aucune approbation du pape. Pour ce qui est du premier argument, il est vrai que les théologiens de Paris ont affirmé en général la supériorité du concile général sur le pape, mais ils en font ordinairement, dans leurs écrits, la conséquence de la triste situation de cette époque. De même, les prélats et les députés des différents corps des quatre nations réunis à Constance ont surtout eu en vue d'assurer la tenue du concile contre Jean XXIII, qui s'était enfui. Cependant ce motif ne suffirait pas pour infirmer les deux décrets en question. Il y a dans ces décrets que le concile général de Constance tient son pouvoir immédiatement du Christ, et le second décret suppose la même chose de tout concile général. Sans doute, on voulait par là annihiler tout décret de dissolution possible de la part de Jean XXIII, et avoir enfin une règle sûre dans la situation

où l'on se trouvait. Cependant les théologiens de Paris avaient aussi donné à la thèse de la puissance conférée immédiatement par le Christ au concile général une valeur générale; ils s'étaient appuyés pour cela sur saint Mathieu (18, 17), sur le concile apostolique, et sur l'envoi à Samarie de Pierre et de Jean, par le collège des Apôtres. Tous ces passages ne prouvent pas du tout que l'ensemble d'un concile tienne immédiatement du Christ un pouvoir quelconque, encore moins que le pouvoir souverain lui ait été donné. Les membres d'un concile n'ont pas d'autre puissance que celle qu'ils tiennent de leur ordination et de leur fonction, ou qu'ils ont reçue du pape par délégation.

Que les décrets portés à la 4e et 5e session aient, dans l'intention des votants, une valeur restreinte et limitée seulement à la situation du moment, ou que les prélats aient voulu donner à ces décrets une valeur absolue, ils ne sont valables dans aucun cas, car ils n'ont pas reçu la confirmation du pape. Après que Grégoire XII, dans la quatorzième session, le 4 juillet 1416, eut fait formellement exprimer son désistement, par son envoyé Malatesta; après que, dans la douzième session, par conséquent avant la démarche de Grégoire XII, Jean XXIII, et, dans la trente-septième (1417), Benoît XIII eurent été déposés comme hérétiques et schismatiques ; et que, à la quarante-et-unième séance, le 11 novembre 1417, les cardinaux unis à trente députés des cinq nations eurent régulièrement élu pape Martin V, ce dernier, dans une constitution du 10 mars 1418, déclara invalide l'appel du pape à un concile général. Il donna ensuite, dans la quarante-cinquième session, le 22 avril 1418 l'approbation aux décrets du concile de Constance qui concernent la foi, et ont été portés selon les règles d'un concile général *conciliariter* (1), approbation qui ne

(1) Cf. MANSI, T. 27, 1201 : Quod omnia et singula determinata, conclusa et decreta in materia fidei per praesens s. concilium generale Constantiense conciliariter tenere et inviolabiliter observare volebat et nunquam contravenire quoquo modo : ipsaque sic conciliariter facta approbat et ratificat et non aliter nec alio modo.

s'étend pas aux décrets des quatrième et cinquième sessions. Gerson a, il est vrai, protesté contre cette constitution de Martin V, et, encore à Constance, il composa le traité « sur le fait d'en appeler de la chaire de Rome dans les matières de foi ». En faveur de la supériorité qu'il affirmait, il ne pouvait citer de l'histoire que le concile de Pise et les décrets par lesquels le concile de Constance avait déposé Jean XXIII et Benoît XIII. Mais ces preuves sont sans valeur, car la validité du concile de Pise et la légitimité des deux antipapes sont non seulement douteuses, mais très invraisemblables.

Aussi restreinte que l'approbation de Martin V est celle que donna Eugène IV en 1446. Ce pape, par la réserve *absque tamen praejudicio juris dignitatis et praeeminentiae sedis apostolicae*, exclut encore plus clairement les décrets en question. Cependant, il n'y a jamais eu une condamnation formelle de ces décrets par les papes ; ils n'ont pas voulu porter atteinte à l'autorité du concile de Constance, qui avait réellement opéré l'extinction du schisme, afin de ne pas exposer à de nouveaux dangers la paix de l'Eglise. D'ailleurs, à cette époque, le courant en faveur de la supériorité du concile était encore trop puissant, et la masse du peuple chrétien, si peu éclairée et tellement dans le doute au sujet de la légitimité de l'un ou de l'autre pape pendant le schisme, que la condamnation formelle des décrets, auxquels on attribuait l'extinction du schisme, pouvait amener une confusion encore plus grande.

4. Des voix particulières allèrent à cette époque encore plus loin que les décrets de la cinquième session de Constance. Elles étaient l'écho des erreurs de Marsile, d'Occam et de Wiclef, et se faisaient entendre dans des écrits tels que le *Tractatus de modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali*, le *De difficultate reformationis* et les *Monita de necessitate reformationis Ecclesiae in capite et*

membris (1). Ces traités ont été composés par ces auteurs de 1410 à 1414. Dans le premier de ces écrits en particulier, l'Eglise invisible, qui a le Christ même pour chef, est distinguée de l'Eglise visible apostolique avec son chef le pape, et cette distinction est poussée jusqu'à admettre que cette dernière Eglise pourrait se tromper et même disparaître par suite de l'hérésie ou du schisme. Le pape y est déclaré susceptible d'être déposé, non seulement pour hérésie ou autres crimes, mais on y tient même que les droits de la primauté ne viennent pas de Dieu ; c'est la tromperie et l'usurpation qui les ont peu à peu produits. Les princes, en particulier l'empereur d'Allemagne, ont le droit de convoquer un concile général, et tous les moyens leur sont permis, même la violation du serment, pour rétablir l'unité de l'Eglise et en accroître le bien général.

Sans doute, ces voix n'étaient alors encore qu'isolées et ne dominaient pas à Constance ; mais elles montrent cependant quelle confusion dans les idées de l'Eglise avait déjà été produite par le schisme.

5. Cette tendance antipapale et ces idées en faveur de la supériorité du concile général se montrèrent avec éclat, parmi les membres du concile de Bâle, convoqué comme concile général par Martin V en 1431, et la même année encore par Eugène IV, dissous après la première séance, au mois de décembre de la même année et transporté à Bologne, continué malgré cela à Bâle et reconnu de nouveau par Eugène IV, supprimé encore une fois par la bulle

1) Von der Hardt les a fait imprimer dans l'ouvrage *Conc. Const. T. I.* pars 5. p. 68-142, p. 255 sqq., comme étant de d'Ailly et de Gerson. Leur contenu cependant est ouvertement en contradiction avec la doctrine des écrits authentiques de ces théologiens. Cf. là-dessus Schwab, *Gerson*, p. 470 sqq. — A la page 483 sqq., il est prouvé, jusqu'à l'évidence, que l'auteur du *Tractatus de modis uniendi*, etc., ne peut être ni Gerson, ni aucun autre Français, mais, très vraisemblablement, un Italien, le professeur André de Randuf. En outre l'auteur du second traité, *De difficultate reformationis*, serait (*loc. cit.* p. 488 sqq) l'historien Thierry de Niem, ami de ce même André de Randuf.

du 1er octobre 1437 et transporté définitivement à Florence. Néanmoins les membres poursuivirent leurs séances, prétendirent avoir le pouvoir de gouverner souverainement l'Eglise et déclarèrent le pape Eugène IV excommunié et déposé.

6. Nicolas de Cuse, plus tard cardinal et grand savant, se trouvait au commencement du concile de Bâle (1), mêlé au courant de l'époque ; les usurpations du concile et la nécessité de conjurer un nouveau schisme lui ouvrirent les yeux. C'est à son premier point de vue que sont écrits les trois livres *De concordantia catholica*, qu'il a même terminés à Bâle. Dans cet ouvrage se trouve déjà la distinction, à laquelle plus tard reviendront souvent les Gallicans, entre le pape et la chaire apostolique. D'après cette distinction, quand même divers papes isolés se seraient écartés de la foi, la chaire apostolique est cependant demeurée intacte ; cette opinion fait découler l'incorruptibilité doctrinale de l'Eglise de Rome, non pas, conformément à la promesse du Christ, du successeur de Pierre, mais elle fait de l'Eglise de Rome, la source de l'autorité certaine du pape dans la foi (2). L'infaillibilité de l'Eglise est déterminée d'une manière irréalisable, d'après le nombre des témoins qui acceptent une doctrine, d'après le degré de généralité qui se prononce en faveur de l'acceptation de cette doctrine ; de sorte que l'expression générale d'une doctrine dans le patriarcat romain, c'est-à-dire dans toute l'Eglise d'Occident, formerait le plus haut degré de vraisemblance, et c'est seulement quand toute l'Eglise se serait prononcée pour une doctrine qu'elle atteindrait l'infaillibilité absolue (3). A ce compte, le chef de l'Eglise uni-

(1) Voir plus haut § 17. — (2) *L. c.* l. 1. c. 14.

(3) *L. c.* c. 17 : Sed istae veritates gradationem habent : quoniam prior est infallibilis et fuit et erit semper. Secunda et hodie infallibilis eo respectu, quia universalis ecclesia quasi totaliter sub patriarchatum Romanum est redacta; deinde consideratione sedium patriarchalium, tunc etiam est verior fides semper sub patriarchatu Romano, etc.

verselle n'aurait en soi et pour soi, pour les décisions solennelles de foi, aucune infaillibilité. Il ne pourrait faire des décrets de foi qu'uni au moins à un concile de son patriarcat (1). L'appel au pape, fait par un évêque déposé par un concile, appel déclaré valide par le concile de Sardique, Nicolas de Cuse l'explique en disant que par le pape il faut ici entendre le concile du patriarcat de Rome qui lui est uni (2).

Sa théorie particulière de l'infaillibilité de l'Eglise, dans les choses de foi, l'amenait à demander, comme critérium, l'unanimité des membres du concile ; car par là seulement peut se réaliser l'universalité, c'est-à-dire l'expression de l'Eglise universelle (3). Par suite de ce qui vient d'être dit, la puissance législative du pape devait aussi être limitée ; les décrets disciplinaires du pape n'auraient de force obligatoire que quand à la promulgation s'est jointe l'acceptation de l'Église universelle (4). Par là étaient supprimées non seulement la puissance législative du pape, mais aussi celle de l'Eglise.

Malgré cela, le pape d'après Nicolas de Cuse doit demeurer le chef de l'Eglise et pouvoir être dépossédé par un jugement du concile général, agissant comme tribunal suprême, mais seulement, affirme Nicolas, lorsqu'il a failli dans la foi (5). En outre, il soutient encore que tous les Apôtres ont été égaux à Pierre en puissance (6).

Nicolas de Cuse ne persista pas dans ces erreurs. Il quitta Bâle en 1437, quand le concile dégénérait en schisme, il devint cardinal et fut un zélé défenseur des droits du pape. Il rétracta ses premières erreurs sur la primauté dans une lettre qu'il écrivit, de la diète de Francfort, à l'ambassadeur du roi de Castille, Rodrigue de Trevino. Ici, il tombe presque dans l'extrême opposé, méconnaît la puissance épiscopale,

(1) *L.* c. l. 2. c. 7. — (2) *Ib.* c. 15. — (3) *Ib.* c. 4. — (4) *Ib.* c. 11, 12.
(5) *Ib* c. 17.
(6) *Ib.* c. 13 : Ideo recte dicimus omnes apostolos in potestate cum Petro aequales.

établie par le Christ dans les douze Apôtres comme nécessaire pour l'Eglise, il compare, non le Christ, Notre-Seigneur, mais saint Pierre dans l'ordre surnaturel ecclésiastique, à Adam dans l'ordre naturel. Il considère en effet saint Pierre, non seulement comme le chef de l'Eglise et le rocher sur lequel l'Eglise est édifiée, mais comme le noyau, le centre de l'Eglise visible, autour duquel celle-ci s'est développée, en sorte que chaque successeur de Pierre en particulier et même la totalité de ses successeurs ne peut encore être égalée à Pierre. Encore moins Nicolas de Cuse reconnaît-il au concile général le pouvoir de condamner juridiquement le pape ; mais, dans le cas possible de mauvais gouvernement de la part du pape, il indique la soustraction d'obédience de la part des fidèles comme le meilleur moyen de remédier au mal (1).

A côté de Nicolas de Cuse, ce fut surtout le dominicain et cardinal espagnol Torquemada, qui, au milieu du XVe siècle, prit la défense de la primauté. Mais nous parlerons de lui dans ce qui va suivre.

7. Dans la grande confusion d'opinions et d'idées sur la primauté qui se produisit parmi les divers théologiens et les divers partis, dans la première moitié du XVe siècle, brilla comme un météore le décret du concile général de Florence (1439). Les nuages qui obscurcissaient le ciel disparurent peu à peu ou se condensèrent en nuages isolés, et l'éclat de l'astre devint de plus en plus vif et bientôt domina tout l'horizon. A Florence, revinrent à l'ordre du jour les points de doctrine contestés par les Grecs schismatiques, qui devant l'envahissement des Turcs, désiraient se réunir à l'Occident. A côté des questions sur la procession du Saint-Esprit vis-à-vis du Père et du Fils, sur l'usage du pain azyme pour la sainte Eucharistie, sur les prières pour les morts, il fallut aussi traiter la question de la primauté de l'évêque de Rome et donner là-dessus une définition. Voici le texte

(1) Cf. Scharpff, *Nic. de Cusa*, p. 70 sqq.

de cette définition à la fin du Symbole du Concile : Item definimus sanctam Apostolicam sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere Primatum et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium Christianorum Patrem ac Doctorem existere ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse : quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus tenetur (1).

§ 118

Doctrine des théologiens sur la primauté, dans la seconde moitié du XV[e] siècle.

Avec l'extinction du schisme et à la suite des décrets du concile, se produisit dans l'Eglise un éclaircissement progressif de la doctrine de la primauté, une fois que les causes qui avaient troublé et obscurci cette doctrine eurent été écartées.

A. L'ouvrage théologique le plus important et le plus considérable de l'époque où nous arrivons est la *Summa*

(1) Dans l'écrit intitulé *le Pape et le Concile par Janus* (1869) p. 347, le mot *etiam* est donné à tort pour une altération. D'après plusieurs *codices* la particule *etiam* paraît bien authentique. Le symbole a vraisemblablement été composé d'abord en latin. La traduction grecque du *quemadmodum etiam* par καθ' ὃν τρόπον καὶ dit tout à fait la même chose. Même si originairement il y avait eu la particule *et*, le sens aurait été essentiellement le même Dans ce cas il y aurait eu avec le *quemadmodum* une détermination plus précise des droits de la primauté « tels qu'ils sont déterminés tant dans les décrets des conciles que dans le droit canonique ; par contre le mot *etiam* introduit ce qui suit, comme motif en faveur de ces droits. Ce mot *etiam* se trouve aussi chez saint Antonin, depuis 1446 archevêque de Florence, qui assistait au concile comme théologien papal (*Historiarum*, 3[e] partie p. 172, d'après l'édition de Bâle de 1552), et aussi dans le cardinal Torquemada (*Super decreto Unionis*, etc., Venise 1561).

de ecclesia du cardinal Jean de Torquemada, que nous avons déjà souvent nommé. Né à Valladolid en 1388, Torquemada prit souvent part, comme théologien du pape, aux négociations, à Constance, Bâle et Florence. Comme fruit de cette activité et de plusieurs années d'étude, parut vers 1450 l'ouvrage en question; le second livre de cet ouvrage contient la doctrine de la primauté.

1. En faveur de l'utilité et en quelque sorte de la nécessité d'un seul chef suprême de toute l'Eglise visible, on peut produire divers motifs rationnels. De même que, dans l'Eglise et au-dessous des chefs supérieurs de l'Eglise, il doit y avoir beaucoup de rangs et de degrés, ainsi il est nécessaire que tous ces chefs se terminent en une tête et qu'il n'y ait en tout qu'un seul chef. La constitution monarchique est la plus parfaite. De même qu'elle règne dans le ciel, de même il faut que l'image de la céleste Jérusalem, l'Eglise de Dieu sur la terre, ait un chef (1). Mais la vraie raison de la primauté est l'établissement même qu'en a fait le Christ. Quoique l'ordre civil dans l'humanité puisse exister avec une multitude d'états coordonnés, cependant le royaume surnaturel de Dieu demande l'unité de la foi dans tous ses membres, cette unité ne peut s'obtenir que si tous obéissent à un même chef (2).

2. La pleine puissance du pape est *immédiate* dans un double sens : d'abord parce qu'elle a été fondée par le Christ, et qu'elle est communiquée par lui immédiatement à chacun de ceux qui en sont revêtus (3), ensuite parce qu'elle peut s'exercer immédiatement sur chacun des fidèles, sans passer par les membres intermédiaires. De ce caractère, entendu dans le premier sens, il résulte qu'aucune puissance sur terre ne peut limiter le plein pouvoir du chef de l'Eglise ni l'autorité temporelle, ni un concile général. Ce dernier ne le peut pas, parce qu'il n'est pas convoqué immédiatement par Dieu, ni Dieu ne lui a donné

(1) *L.* II. 2. — (2) *Ib.* c. 4. — (3) C. 38.

immédiatement la pleine puissance (1). Ce caractère va encore contre une autre erreur, qui a été largement répandue par les théologiens français et qui consiste à dire que la plénitude du pouvoir a été d'abord donnée à l'Eglise universelle, que le pape la reçoit de l'Eglise et n'est que le serviteur de l'Eglise. Les théologiens de Constance, imbus de cette erreur, avaient enseigné avec plus de précision encore, que la plénitude du pouvoir, dans sa source, sa fin et son modèle, repose dans l'Eglise entière et dans le concile général, en tant que ce dernier représente toute l'Église ; de sorte que le pape ne fait qu'administrer ce pouvoir, et n'a, devant toute l'Eglise,qu'une *potestas ministerii sive ministerialis*. Par cette expression, les Scolastiques désignaient bien le rapport du pape, des évêques et des prêtres, avec le Christ, quand ils annoncent sa vérité et distribuent sa grâce par les sacrements; mais l'Église n'est pas quelque chose de supérieur à son chef, le pape. Torquemada dit exactement que la plénitude du pouvoir papal n'a pas son origine dans l'ensemble de l'Eglise ; mais qu'elle a été originairement fondée dans le Christ et dans ses prescriptions ; que l'Eglise n'est pas davantage la fin de ce pouvoir, qui est au contraire la vie éternelle de tous les fidèles ; enfin que, bien moins encore, l'Eglise est revêtue de cette puissance et en a été constituée la source par le Christ. Le pouvoir de gouvernement *(potestas jurisdictionis)*, comme le pouvoir sacerdotal *(potestas ordinis)*, n'a pas été donné par le Christ au collège des Apôtres, pris dans son ensemble, mais à chacun d'eux personnellement; quant à la plénitude du pouvoir, elle n'a été donnée qu'à Pierre. Au successeur de Pierre, c'est-à-dire à l'évêque de Rome, elle est communiquée de même par le Christ immédiatement, et cela par l'élection régulière, qu'il faut par conséquent entendre comme une cause instrumentale de la

(1) C. 41 : Demonstrato quod potestas sive pontificatus papalis a solo Deo sit institutus, facile est intelligere, quod a nullo puro homine nec a toto mundo possit restringi aut ampliari, sed a solo Deo.

transmission de ce pouvoir. Des individus seuls peuvent administrer la puissance ecclésiastique, comme organes du Christ, eux seuls peuvent donner les sacrements et sont responsables de cette administration devant Dieu. Vraiment les théologiens de Bâle, sont allés trop loin, quand ils ont non seulement considéré, mais encore traité comme appartenant au concile général même l'administration des sacrements et l'exercice du pouvoir de juridiction, y compris la distribution des indulgences (1). Les collèges qui entourent le pape ou l'évêque, n'ont, d'après les principes dogmatiques de l'Eglise, que voix consultative, non décisive ; ils ne peuvent exercer le pouvoir de juridiction ecclésiastique, que s'il leur est transmis par les évêques dans leurs diocèses, ou par le pape. La plénitude de la puissance ne se trouve que dans un seul, en Pierre et ses successeurs, et ne peut pas résider à la fois dans un autre en dehors de lui.

Les théologiens de Paris invoquaient entre autres témoignages celui de saint Augustin, qui, en interprétant le passage de saint Mathieu (16, 18), voit dans saint Pierre le représentant de l'Eglise ; mais ce témoignage ne prouve rien en leur faveur. On dit souvent, en effet, dans des propositions semblables : l'Eglise enseigne ceci ; l Eglise a le pouvoir de lier et de délier ; l'Eglise tient sa mission du Christ. Mais ici le mot *Eglise* ne désigne qu'une partie de l'Eglise : les évêques et les prêtres (2). Quand saint Pierre reçut le pouvoir des clefs, il représentait donc en effet l'Eglise, dans laquelle sa puissance devait survivre et pour les membres de laquelle, il devait exercer cette puisssance ; mais il représentait d'abord ses successeurs les évêques de Rome et ensuite les évêques et les prêtres

(1) C. 71 : Praedicta potestas clavium nec subjective nec formaliter nec radicaliter nec fundamentaliter, ut omnibus verbis utamur adversariorum, potest esse in ecclesia universali nec in universitate clericorum aut collegio sacerdotum, in quodam subjecto communi.

(2) C. 72.

en général (1). Cette représentation de l'Eglise, saint Augustin se vit tout particulièrement obligé de la faire ressortir en présence des Donatistes, qui affirmaient que, dans l'Eglise catholique, il n'y avait plus de pouvoir des clefs.

Si on considère la plénitude du pouvoir, il n'est pas vrai de dire que toute l'Eglise a plus de pouvoir que le pape, parce que, comme disaient les Gallicans, le tout est plus grand que la partie. L'ordre de quantité ne doit pas en général s'employer quand il s'agit de rapports spirituels. Le Christ est lui aussi le chef invisible de l'Eglise et il a plus de puissance que tout le reste de l'Eglise. De même son représentant visible a plus de puissance que toute l'Eglise, parce que, en tant que tel, il n'est plus une partie de l'Eglise, mais comprend en lui toute l'Eglise (2). Sans doute le pape est, par le Baptême, fils de l'Eglise, qui, par l'intermédiaire de celui qui a administré le sacrement, a mis en activité la cause instrumentale de la régénération ; mais le pape est aussi le père de tous les fidèles, comme le Christ est le fils de sa mère, la bienheureuse Vierge et est cependant son créateur, son maître et son sauveur (3).

Du texte de saint Matthieu (18, 17), les Gallicans ne peuvent pas conclure que l'on puisse reconnaître à l'Eglise en général le droit d'être le tribunal suprême, même au-dessus du pape. Dans ce texte il s'agit des chefs de l'Eglise, devant lesquels, il faut dénoncer le cas de scandale. Dans ce passage, le Christ n'a pas du tout pensé à un concile général, car il n'a ni établi les conciles généraux, ni ne leur a donné la suprême autorité (4).

3. La durée permanente et toujours continuée est une

(1) C. 75.

(2) C. 83 : Quoniam in ratione potestatis est magis dicendus papa tota ecclesia virtualiter cum in eo solo sit totalis et plenitudo totius potestatis ecclesiasticae.

(3) C. 86.

(4) C. 92 : Concilia universalia sunt humana institutione introducta.

propriété de la primauté, comme de l'Eglise. Non pas que le Christ ait donné à ces institutions une force intérieure, immanente en elles, mais lui-même les conserve par une assistance surnaturelle, particulière, en maintenant ceux qui les tiennent et les représentent dans l'union avec lui par la foi, l'espérance et la charité (1).

4. Le contenu de la puissance primatiale dans ses principaux éléments est exposé par Torquemada, dans un chapitre particulier, une fois qu'il a expliqué la puissance de l'Eglise, par rapport à celle de l'Homme-Dieu, comme une *potestas ministerii sive ministerialis*, tant au point de vue du magistère que du sacerdoce. Les Scolastiques distinguent, en effet, comme on le verra plus clairement dans la doctrine des sacrements, une *potestas auctoritatis*, qui n'appartient qu'à Dieu, une *potestas excellentiae*, propre à l'Homme-Dieu, à laquelle participe aussi sa nature humaine, et une *potestas ministerii*, qui a été donnée aux Apôtres par le Christ. Par suite, ni le pape ni les évêques n'ont le pouvoir de manifester de nouvelles vérités de foi, ni d'instituer de nouveaux sacrements, mais les Apôtres et leurs successeurs sont les ministres de la parole de Dieu, ils doivent la prêcher, la maintenir et l'expliquer ; ils sont de même les administrateurs des mystères de Dieu, c'est-à-dire des sacrements que le Christ a institués. La plénitude du pouvoir ecclésiastique, qui a été donnée à Pierre et à ses successeurs, a aussi les mêmes limites : elle est une *potestas ministerii*. La crainte que le magistère infaillible du pape puisse produire, du jour au lendemain, de nouvelles révélations de Dieu, comme objets obligatoires de foi, est tout à fait sans fondement ; une pareille possibilité a été imaginée et est représentée comme un épouvantail par les ennemis de l'Eglise. Le magistère ne peut pas s'étendre au-dessus de lui-même et, par conséquent, il est tout à fait inutile de chercher ce qui résulterait d'une telle transgression.

(1) C. 78.

La plénitude de la puissance de juridiction papale se montre dans les types de l'Ancien Testament, qui, comme des figures, ont précédé la réalité, tels Abel, Noé, Abraham, Melchisédech, Aaron, Moïse. Elle se montre ensuite dans son extension sur toute la terre, dans son pouvoir illimité au for interne, dans le pouvoir de déposer les évêques, dans sa supériorité sur toutes les puissances terrestres, dans son caractère immédiat, entendu dans les deux sens, expliqués précédemment par nous, dans le pouvoir qu'elle a d'exempter de la juridiction épiscopale, de toutes les lois ecclésiastiques, comme dans les affaires de vœux et de serments, dans son plein pouvoir d'administrer souverainement le bien de l'Eglise, de donner à de simples prêtres la faculté d'administrer la confirmation et les ordres inférieurs, dans son pouvoir de donner des indulgences, de distribuer tous les emplois et toutes les dignités ecclésiastiques, enfin de procéder pour toute l'Eglise à la canonisation des saints (1).

5. Le rapport du pouvoir de juridiction de l'évêque à celui du pape est, par opposition aux théories gallicanes, répandues à cette époque, tracé de la manière la plus nette, d'après le système que l'on a appelé le *papalisme* ou *curialisme*. Torquemada part de ce point que le Christ a donné à son Eglise la constitution monarchique la plus parfaite, et de là il tire des conséquences qui font découler du pape tout pouvoir ecclésiastique ; mais ces conséquences s'accordent difficilement avec la doctrine de la sainte Ecriture ou de la tradition. Il est vrai qu'il arrive à en tirer, avec une logique implacable, l'unité de l'Eglise la plus étroite (2).

D'après lui, les Apôtres auraient reçu immédiatement du Christ le pouvoir d'ordre et par conséquent de la pénitence, lors de l'institution de l'Eucharistie. Par contre, le pouvoir de juridiction au for interne et externe n'a été immédiatement donné par le Christ qu'à saint Pierre seul (Joan. 21,

(1) C. 52. — (2) C. 55.

15 sqq). Tous les autres passages de la sainte Ecriture sur l'apostolat des douze Apôtres sont expliqués en disant que le Christ leur a seulement donné le pouvoir d'enseigner dans le monde entier. Ils auraient reçu le pouvoir de juridiction épiscopale immédiatement de saint Pierre, seulement lors de leur dispersion, quoique cependant ils l'aient aussi reçu indirectement du Christ (1). Les preuves positives empruntées à la tradition sont, en grande partie, demandées à des décrets non authentiques des papes, et les motifs de raison sont tirés de la constitution monarchique de l'Eglise, qui en fait une image de l'Eglise triomphante.

Il faut sans doute accorder que le pape, comme successeur de Pierre, est revêtu de la fonction de pasteur suprême sur tous les évêques de l'univers ; que c'est lui qui fonde les diocèses, leur donne leurs limites et les change, comme bon lui semble ; qu'il assigne aux évêques leurs sujets ; qu'il peut déposer les évêques et qu'il doit exiger d'eux l'obéissance et la communion avec lui. Tous ces droits, la primauté les renferme nécessairement ; mais il n'est pas encore établi pour cela que les Apôtres n'ont reçu la juridiction épiscopale que de saint Pierre, et beaucoup de textes de la sainte Ecriture disent le contraire. Tels sont Gal. 2, 6 sqq., II Cor., 10 13, et particulièrement Act. ap. 20, 28 ; « Veillez sur vous mêmes et sur tout le troupeau, sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques ». Il ressort de même des épîtres de saint Paul, que ce dernier a consacré évêques Timothée et Tite et les a établis comme tels, sans que nous voyons qu'il y ait eu pour cela une détermination quelconque de saint Pierre. A ces textes et à d'autres semblables, Torquemada oppose des exceptions, car, dit-il, Dieu a, exceptionnellement dans les temps apostoliques,

(1) C. 2 : Ergo videtur quod propter hoc quod ab ipso Petro facti sunt, omnes alii episcopi mediate vel immediate, et ipse solus a Christo, ideo vere dictum sit a s. Anacleto, quod ab ipso Petro post Christum coepit pontificalis ordo.

donné immédiatement à des individus en particulier la puissance de juridiction, à ceux notamment que les Apôtres, sur l'inspiration du Saint-Esprit, avaient consacrés prêtres ou évêques. Il accorde même que les évêques institués ainsi par les Apôtres ont pu, à leur tour, instituer et consacrer des successeurs (1). Mais que l'Eglise ait ainsi commencé par des exceptions, c'est d'autant plus invraisemblable que, pour les règles que cet auteur prétend établir quand il fait dériver complètement le pouvoir épiscopal de la primauté papale, on ne peut citer de la sainte Ecriture aucune preuve suffisante.

Dans la théorie de Torquemada, que nous venons d'exposer, l'épiscopat n'est pas moins compromis, en tant que membre essentiel de la hiérarchie ecclésiastique. Il accorde, il est vrai, que le pape doit nécessairement nommer d'autres prélats, fonctionnaires, dignitaires et évêques (2). Mais ainsi n'est pas du tout montrée l'importance essentielle de l'épiscopat dans l'Eglise ; elle est mieux indiquée par l'autre théorie, d'après laquelle le Christ lui-même a donné à ses Apôtres non seulement la *potestas ordinis*, qui est commune à tous les prêtres, l'ordination épiscopale (la haute *potestas ordinis*) et le magistère pour toute l'Eglise, mais les a pourvus aussi de la *potestas jurisdictionis* pour le monde entier, de manière cependant qu'ils dussent demeurer dans la subordination à l'égard de Pierre et que la répartition des diocèses, c'est-à-dire la matière où devait s'exercer la juridiction épiscopale ne pouvait partir, soit médiatement, soit immédiatement, que de Pierre ou de ses successeurs. Nous voyons là l'épiscopat sous la subordination de Pierre sans doute, mais comme une institution essentielle de l'Eglise et déterminée immuablement

(1) C. 63 : Secundo modo a Spiritu sancto a quo inspirati apostoli in primitiva ecclesia per dioeceses episcopos, per parochias presbyteros posuerunt ut ab illis primis vere et proprie episcopatus et rectoriae fuerunt ad succedentes in illis.

(2) C. 68.

par le Christ. Saint Thomas fait ressortir cela plus clairement quand il rappelle que, dans l'Ancien Testament, il n'y avait pas de degré intermédiaire entre le grand-prêtre et l'ordre lévitique, mais que, pour la hiérarchie chrétienne, le Christ a voulu ce degré intermédiaire entre le pape et les prêtres et l'a déterminé, et cela, parce que son Eglise ne devait pas renfermer une seule nation, mais toutes les nations de la terre, et devait être représentée dans chaque nation par des chefs ecclésiastiques indépendants, mais qui, dans leur indépendance, devaient demeurer dans la subordination nécessaire à l'égard du pape (1).

Une telle dépendance des évêques dans l'exercice et dans l'emploi du pouvoir de juridiction ne suffit pas encore à Torquemada : il veut que la puissance épiscopale soit, dans sa substance, une dérivation de la primauté (2). Le pouvoir de juridiction de chaque évêque est par conséquent, d'après lui, tout à fait de droit ecclésiastique, et, dans son origine ou sa source, il ne vient pas du Christ immédiatement, mais seulement médiatement. La consécration épiscopale ne serait, dans cette théorie, qu'une *potestas ordinis* donnée en vue de conférer les Ordres sacrés et la Confirmation, et cela de façon que ceux qui sont revêtus de cette *potestas ordinis* supérieure ne formeraient pas un membre intégral dans l'organisme de l'Eglise. Comme d'ailleurs, d'après le même théologien, la juridiction est simplement conférée par la transmission de pouvoir que fait le pape, elle pourrait être donnée au premier prêtre venu. D'après l'autre opinion, au contraire, la consécration épiscopale et à la fois la pleine puissance habituelle du pouvoir de juridiction seraient données de façon que l'indication de la ma-

(1) Cf. THOM. *in sentt.* 4. dist. 24. qu. 3.

(2) *Summa de eccl.* II, 55 : Tanta firmitate veritatis stabilita videtur conclusio praefata dicens, quod omnium aliorum praelatorum ecclesia jurisdictionis auctoritas non modo quoad executionem et usum, ut volunt aliqui... . sed etiam quoad substantiam potestatis a Romano pontifice mediate vel immediate regulariter sit derivata.

tière pour l'exercice de ce dernier pouvoir aurait lieu simplement par la préconisation que fait le pape, comme cela a lieu pareillement dans la transmission de la juridiction au for interne pour les simples prêtres. Contre cette théorie, il y a sans doute le fait que la juridiction épiscopale a été parfois conférée par le pape à des clercs inférieurs quand ils étaient élus évêques ; mais on peut aussi expliquer ces faits en disant que, dans chaque cas, la transmission extraordinaire de la juridiction épiscopale, au for externe, se produit chez les légats, les nonces et autres représentants pontificaux, parce qu'elle a été donnée au pape, avec la plénitude du pouvoir pour toute l'Eglise. On peut encore dire que, de même que le choix de l'évêque de Rome par les cardinaux, la préconisation des évêques par le pape est pour Dieu la cause instrumentale de la transmission immédiate de la juridiction chez le préconisé. Par contre la voie ordinaire serait que la juridiction épiscopale fût donnée aux évêques par le Christ, ensuite dans son fondement, par la consécration, et enfin actuellement par la préconisation papale, comme cause instrumentale. Si nous employons ici cette dernière expression, c'est que nous voulons indiquer que la juridiction épiscopale ainsi transmise est une juridiction de droit divin. Le concile du Vatican a décidé la question, non en faveur de l'opinion de Torquemada, mais en faveur de l'autre doctrine et il a appelé la puissance épiscopale une *potestas ordinaria et immediata* (1).

(1) Parmi les théologiens postérieurs, le général des Jésuites, Lainez, au Concile de Trente, et le théologien Salmeron dans le traité *Doctrina de jurisdictionis episcopalis origine et ratione* sont du même avis que Torquemada. Le dernier écrit a de nouveau été édité par Andries (Mayence, 1871), qui l'a assez étrangement fait précéder du décret du Concile du Vatican (S. 4. c. 3) dirigé contre Salmeron, si on donne au mot *immediata* le double sens indiqué dans le texte. On y lit en effet : Tantum abest ut Summi Pontificis potestas officiat ordinariae et immediatae illi Episcopali jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos pascunt et regunt.

6. De la plénitude de puissance, il résulte pour le pape qu'il ne peut être jugé par aucun juge humain. Pour la cause d'hérésie ou de reniement de la foi, les conciles généraux se sont parfois érigés en tribunal pour juger le pape, comme a fait le VIe concile général à l'égard du pape Honorius, considéré comme *fautor haeresis*. Mais Torquemada pense qu'un pape, en abandonnant la foi, sort par cela même de l'Eglise et perd sa fonction, sans qu'il soit besoin qu'il ait été préalablement jugé par le concile (1).

D'ailleurs le pape n'est pas soumis au jugement de l'Eglise, et si celle-ci a le malheur d'être gouvernée par un mauvais pape, il faut pour le corriger employer d'autres moyens, comme la correction fraternelle, la prière, la résistance passive aux prescriptions déraisonnables qu'il ferait, ou aux actes simoniaques, la convocation d'un concile général par les cardinaux, afin de délibérer sur le meilleur moyen à prendre ; enfin, à toute extrémité, il faudrait se résigner à accepter avec patience cette punition de Dieu (2).

7. L'infaillibilité, ou le magistère infaillible du pape, ne pouvait pas être passée sous silence par un théologien papal aussi éminent que Torquemada ; cependant il n'a pas saisi cette doctrine dans toute sa pureté. Il cite les différentes preuves de cette vérité de foi, tirées de saint Matthieu (16, 18), de saint Luc (22, 32) et les témoignages de la tradition ; il développe à fond ces preuves et expose, avec une grande clarté, les motifs de raison théologique en leur faveur ; il voit, dans le magistère infaillible, le complément nécessaire de la fonction suprême de Pierre, et une condition nécessaire de l'unité de l'Eglise (3). Car d'un côté les chrétiens doivent arriver à la béatitude par la vraie foi, et par conséquent ont, avant tout, besoin d'être dirigés par une autorité infaillible pour arriver à la vraie foi ; d'autre part une semblable autorité est nécessaire aussi pour conserver intacte l'unité de la foi et l'unité de l'Eglise (4). Pour ce der-

(1) C. 102. — (2) C. 106. — (3) C. 110. — (4) C. 107.

nier but, il faut, avec le magistère infaillible, l'autorité législative et obligatoire qui lui soit unie ; cette autorité obligera les chrétiens à garder la vraie foi et à la confesser (1).

Torquemada limite aussi très justement l'infaillibilité, effet d'une assistance particulière du Saint-Esprit, à l'enseignement doctrinal du pape *(de sede sua)* sur la foi ; à ce propos, il accorde que le pape pourrait se tromper *privatim*, même dans la foi (2). Les décisions doctrinales sont précédées ordinairement, quoique non d'absolue nécessité, d'une consultation du Sacré-Collège ou d'autres théologiens (3).

Ce théologien obscurcit sa manière d'entendre le magistère infaillible quand il accorde la possibilité d'erreur, même dans les décisions touchant la foi, par respect pour la volonté libre du pape ; pour lui cependant le fait d'une erreur ne supprimerait pas l'infaillibilité du pape, car un tel pape perdrait précisément, par l'hérésie, sa fonction, et se détacherait de la communion de l'Eglise ; par conséquent, il ne donnerait plus d'enseignements hérétiques, comme pape (4).

Il aurait pu donner plus exactement cette possibilité, comme imaginable, mais il devait en nier la possibilité physique, parce que, d'après les promesses du Christ, le Saint-Esprit ne peut plus laisser se produire la réalisation

(1) *Ib.* Alio modo potest accipi *declarare* cum aliqua auctoritate, sic sc. quod declaratio debeat pro vera teneri, vel opinari, ita quod non liceat oppositum tenere vel opinari. Et isto modo potestas sive auctoritas declarandi praedicta dubia est solum apud summum pontificem simpliciter.

(2) C. 112 : Quia assistentia Spiritus sancti promissa a Christo non respicit personam papae, sed officium sive sedem, et ideo cum opinari sit personae, judicare vero sit officii, licet esset possibile papam male opinari : errare tamen sententiando in judicio de his quae sunt fidei non est possibile stante divina promissione.

(3) *Ib.* p. 258 ed. Ven.

(4) *Ib.* p. 259 : Nobis autem aliter videtur dicendum : videlicet quod ratio illa non sit ad propositum nostrum, quia si Romanus pontifex efficitur haereticus, consequens judicium quod faceret talis haereticus non esset judicium apostolicae sedis.... quia, cum per haeresin cecidisset a praelatione, per consequens auctoritate judicandi privatus esset.

de cette possibilité métaphysique d'erreur dans les enseignements dogmatiques du pape. La théorie de Torquemada conduit ouvertement à cette conséquence que les conciles généraux auraient droit de reviser tous les décrets dogmatiques des papes pour voir s'ils ne sont pas hérétiques et par conséquent s'il ne faut pas les considérer comme ayant été émis en dehors de l'Eglise.

B. Saint Antonin, archevêque de Florence et contemporain du cardinal Torquemada, s'accorde avec ce dernier, dans l'explication du magistère infaillible, en ce qu'il n'attribue expressément l'infaillibilité qu'à l'enseignement des matières de foi, mais non à la fonction judiciaire, parce que dans l'exercice de cette fonction le jugement dépend de témoins humains et, par conséquent, capables d'erreur (1); comme Torquemada encore, saint Antonin fait précéder, du moins ordinairement, les décisions papales d'une consultation des cardinaux, mais l'infaillibilité est donnée par l'assistance particulière du Saint-Esprit (2), et le pape ne l'a pas en tant que personne privée. Le pape peut pareillement établir de nouveaux articles de foi, comme définitions précises, tirées du trésor de vérités déjà existant; ce pouvoir appartient aussi au concile général uni au pape.

C. Comme tous les Scolastiques, Capréolus marque la plénitude du pouvoir *(plenitudo potestatis)* comme une

(1) *Summa* P. 1. tit. 17, 15. Si l'on voulait tirer d'ici la conséquence que le pape, pour le même motif, n'est pas infaillible, même dans la canonisation des saints, parce qu'il décide en appuyant le procès de canonisation sur des témoignages humains, ceci serait injuste. Car d'abord il s'agit dans la canonisation de points qui touchent les mœurs, c'est-à-dire l'honneur médiat rendu à Dieu par tous les chrétiens, ensuite il s'agit d'un jugement sur l'héroïcité des vertus d'une personne particulière; car là-dessus, il faut un jugement rendu infaillible par l'assistance du Saint-Esprit, dans une fonction de magistère et non de la puissance judiciaire.

(2) *Ib.* : In hujusmodi tam constitutionibus suis et decretis errare non potest, quia regitur a Spiritu sancto.... Et hoc est verum in his quae determinat Papa ut Papa, id est cum consilio cardinalium; nam quod determinaret papa ut privata persona posset errare ut alii homines.

propriété de la primauté, surtout par rapport à la juridiction au for interne et externe. C'est ce qui fait que cette puissance a ses limites, que les Scolastiques caractérisaient fort bien par l'expression *potestas ministerii*, par opposition à la *potestas excellentiae et auctoritatis* (1). D'ailleurs cette puissance a les facultés nécessaires pour tous les cas possibles et tous les besoins de l'Eglise ; elle est ainsi capable de se développer jusqu'à la fin du monde ; d'autre part, elle s'étend sur tous les fidèles et sur tous les hommes (2). Enfin il y a dans cette plénitude de puissance, la base de la force vitale intarissable, avec laquelle l'Eglise surmontera victorieusement toutes les difficultés et tous les scandales, qu'elle pourra rencontrer dans la suite des siècles.

D. Aux théologiens déjà nommés, dont le premier est espagnol, le second italien et le troisième français, nous ajouterons encore un théologien allemand célèbre, dont le témoignage en faveur de la primauté a d'autant plus d'importance, qu'il prétend se rattacher à l'école d'Occam : c'est Gabriel Biel († 1495). Dans la controverse, dont nous avons parlé plus haut, sur le rapport de la juridiction épiscopale et de la juridiction papale, il se place à côté de Durand et de Torquemada pour affirmer que tout pouvoir de juridiction dans l'Eglise est confié médiatement ou immédiatement par le pape. Pourtant il ajoute, au point de vue de la juridiction au for interne pour l'absolution, la remarque juste cependant, que cette puissance est, dans sa substance, conférée par l'ordination sacerdotale, et que la décision du su-

(1) Voir plus haut au commencement de ce paragraphe.

(2) Capreol. *in Sentt.* 4. dist. 5. qu. 1 : Unde cum habeat (Papa) plenitudinem potestatis in omni terra et in omni homine eam habet, etiamsi nec parentes nec ipsi se subjiciant. Deus enim subjecit sibi omnem hominem. Unde non facit hoc defectus juris sc. prohibitio superioris unde et de aliis criminibus punit infideles, sed de isto non, quia Deus prohibet cui coacta servitia non placet. Par là, l'auteur justifie l'usage de l'Eglise de ne contraindre personne au baptême.

périeur ecclésiastique ne fait qu'indiquer la matière sur laquelle l'absolution sera donnée validement (1).

E. La série des théologiens du moyen âge se termine par le cardinalThomas de Vio, de Gaète, appelé, d'après le lieu de sa naissance, Cajétan ; par la fin de sa carrière, comme légat du pape aux diètes allemandes, il appartient aussi aux temps modernes. C'est le meilleur commentateur de la Somme de saint Thomas, un des premiers défenseurs de la primauté contre les décrets de Constance, qui continuaient à se propager en France, et contre la Pragmatique Sanction de Bourges (1438), dans le traité *De auctoritate Papae et Concilii*. Cajétan est encore un zélé partisan de l'infaillibilité du pape dans toutes les décisions doctrinales sur la foi ; mais il admet que le pape peut, dans ses assertions comme personne privée, émettre des affirmations contraires à la foi (2). C'est un devoir pour tous les chrétiens de suivre les décisions doctrinales du pape ; si dans de telles décisions le pape pouvait se tromper, si le Saint-Esprit ne le préservait pas de l'erreur, ce serait toute l'Eglise qui serait amenée à l'erreur et à l'hérésie. En effet, par ses décrets doctrinaux, le pape s'engage lui-même et non seulement lui-même, mais tous ses successeurs, parce que ces décrets ont été donnés, sous l'assistance du Saint-Esprit et non du Christ, pour fixer avec plus de précision une obligation de droit divin, celle de la foi divine (3).

(1) Expos. Canonis lect. 3 : Haec potestas jurisdictionis in sua plenitudine residet in summo pontifice, quae ad totam ecclesiam vertitur, quia ipsius solius est universaliter instituere rectores et praelatos in ecclesiastica hierarchia, cum ipsi soli dictum sit : Pasce oves meas ; ubi Christus non distinxit inter has et illas ; sed generaliter omnium curam ei commisit. Ab eo igitur descendit mediate aut immediate omnis ecclesiastica jurisdictio in inferiores praesidentes, quos vocat ad se in partem sollicitudinis, cum ipse vocatus sit in plenitudinem potestatis.

(2) *In Summ.* 2. 2. qu. 1. a. 10 : Et licet, ut in primo proponitur dubio, Papa ut singularis persona possit errare in fide, *ut Papa tamen judicando et diffiniendo* quid tenendum ab ecclesia sit, de fide errare non potest.

(3) *Ib.* : Talia autem sunt ea, quae sunt fidei, quod sc. Papa non ex sola papatus auctoritate, sed ex papatu, ut substat divinae assistentiae,

Pour le cas possible, d'après ce théologien, où le pape, en tant que personne privée, professerait des erreurs contre la foi, il reconnaît aux cardinaux le pouvoir de juger le pape et de le déclarer déposé, et ce pouvoir leur serait donné implicitement par le pape et serait une *potestas ministerii*.

F. Dans quelques milieux théologiques continuaient encore à vivre les erreurs des théologiens de Constance et de Bâle ; un représentant de ces erreurs au commencement du XVIe siècle est Almaïnus, un théologien de Paris. Il écrivit vers 1512 le livre *De auctoritate ecclesiae* (1). Dans cet ouvrage, il admet, en s'appuyant sur les mêmes preuves, citées plus haut à propos de Gerson, que le Christ a conféré immédiatement le pouvoir souverain d'enseigner et de gouverner à un concile général ; cependant d'après le même théologien, il ne faut pas nier, mais soutenir également (2) que cette même transmission immédiate a été faite aussi au pape. Il ne reconnaît pas l'infaillibilité au pape, même dans les décisions doctrinales, mais seulement au concile général, comme étant la souveraine autorité dans les matières de foi et le représentant de toute l'Eglise (3). Par suite, il ne doit pas paraître surprenant que ce théologien reconnaisse au concile général le pouvoir de déposer le pape mais seulement pour une assertion émise *privatim* contre la foi. Même des théologiens orthodoxes avaient admis cela, et pour plusieurs autres cas (4). Même la prétention qu'avait le concile de Bâle de donner des indulgences est proclamée régulière, quand on s'appuie sur l'enseignement d'autres théologiens de Paris (5). Mais sur-

ad ecclesiae fidem veram docendam diffinit judicialiter in materia fidei excendens se ipsum : et propterea determinat non respectu horum, sed simpliciter et irrevocabiliter, ac ligat se et alios.

(1) Imprimé dans *in Gersonis Opera Paris*. 1606 T. I, 705 sqq.

(2) *L. c.* c. 7. — (3) *L. c.* c. 10. — (4) C. 12.

(5) *De potestate eccl. et. laicali* imprimé au même endroit (p. 751 sqq.) p. 819.

(6) *L. c.* p. 796.

tout il accorde au concile le droit de légiférer sur l'exercice de la puissance papale. Cependant le pape doit encore conserver le pouvoir de faire aussi de son côté des lois obligatoires pour les fidèles et d'accorder des dispenses.

§ 119

Fin de l'histoire de la Papauté au moyen âge. Le cinquième concile général de Latran (1512).

Avec le concile de Florence, avait repris le dessus le courant régulier du développement doctrinal de la primauté papale contre les doctrines antipapales,qui avaient prévalu à Constance et à Bâle. A Eugène IV (✝ 1447) succéda Nicolas V (1447-1455), qui obtint, pour l'Allemagne la suppression des décrets de réforme de Bâle, par le concordat d'Aschaffenburg (1448), mais ne put arriver à la suppression de la Pragmatique Sanction, acceptée depuis 1438, à à l'assemblée de Bourges (1). Les papes suivants, Calixte III, Pie II, Paul II, essayèrent en vain d'éloigner de l'Europe le danger des Turcs. Avec Sixte IV (1471-1484), commença une série courte, mais honteuse, de mauvais papes, qui souillèrent la chaire apostolique et la dignité suprême de la chrétienté par l'immoralité et la débauche. Ce n'était pas en vain que Torquemada avait par avance indiqué aux fidèles le moyen qu'ils devaient employer contre les mauvais papes. Ce n'était pas en vain qu'il avait dit que les mauvais papes étaient la punition des péchés de la chrétienté. Certainement, dans le Sacré-Collège, qui non seulement une fois, mais à diverses reprises, était capable de faire des élections, comme celles d'Innocent VIII (1484-1492) d'Alexandre VI (1492-1503), pourvus déjà de la pire des réputations, devait régner l'immoralité. Dans la chrétienté comme dans le clergé, qui dans la plupart des pays était

(1) Cf. Raynald. *ad annum* 1438. — Palma, *prael.* Tom. III, 166 sqq.
(2) Voir plus haut § 118.

trop nombreux et dans quelques-uns, était arrivé par sa puissance à dominer presque toute la vie publique, la situation au point de vue des mœurs devait être également bien mauvaise, puisque Dieu punissait la chrétienté en lui donnant de tels chefs. Ceci n'est que trop confirmé par l'attitude du clergé, qui, au premier éclat de la prétendue réforme, se rattacha en masse à l'apostat Luther et à Zwingle, quoique dans certains pays, en Espagne en particulier, l'esprit catholique se levât puissamment et poussât le peuple entier à des manifestations de foi grandioses. Il est un point qui ne put être troublé ni effacé, ni dans les écoles théologiques, ni parmi le peuple catholique, au moins chez ceux qui dans les pays étaient demeurés fidèles : c'est la foi à la primauté fondée par le Christ et se perpétuant dans l'évêque de Rome, la conviction de la nécessité de cette primauté pour l'unité, la catholicité et l'apostolicité de l'Eglise, enfin l'enthousiaste attachement pour cette sublime et divine institution. Et que le peuple catholique ne chancelât pas dans cette foi, en voyant les dévastations, opérées dans le sanctuaire de Dieu par ceux-là même à qui Dieu avait confié la direction suprême des âmes vers le Ciel, c'est une nouvelle preuve de la vérité de cette foi. *Et portae inferi non praevalebunt adversus eam.*

Le sombre tableau que présentait Rome à la fin du XVe siècle annonçait de terribles orages et d'effrayantes dévastations. Mais ce temps portait encore bien d'autres choses et passait déjà dans des crises, qui indiquaient de grands changements et de grandes transformations dans tous les domaines de la vie publique. L'invention de l'imprimerie; l'arrivée des Grecs chassés de Constantinople, et, avec eux, l'importation de la littérature classique en Italie et dans les autres pays de l'Occident ; la découverte de nouveaux mondes; le progrès des sciences exactes, tout cela remplissait le monde de cette idée que l'on était devant une nouvelle période de l'histoire, et que, dans les révolu-

tions imminentes, beaucoup de choses vieillies ou affaiblies devaient être renouvelées ou refondues.

Les cardinaux s'engagèrent d'abord dans une bien mauvaise voie. D'accord avec l'empereur Maximilien et le roi Louis XII, ils convoquèrent, pour le 5 novembre 1511, un concile général à Pise et allèrent jusqu'à déposer le pape Jules II; par contre celui-ci, après avoir dispersé l'assemblée de Pise, convoqua le V[e] concile de Latran (1512) qui commença par casser les décisions de l'assemblée de Pise. En dehors des décrets, que nous avons mentionnés plus haut, sur la nature de l'âme humaine, le concile réussit à faire supprimer la Pragmatique Sanction en France, et à faire accepter le concordat entre Léon X et François I[er]. Le même décret condamna les décrets du Concile de Constance sur l'autorité du concile général, et il proclama encore une fois la primauté de l'évêque de Rome : *Romanum Pontificem super omnia concilia auctoritatem habere, conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum jus et potestatem habere.*

Mais une voie encore plus erronée et plus malheureuse fut celle des prétendus réformateurs d'Allemagne et de Suisse, qui se levèrent avec l'intention de réformer l'Eglise, mais qui apparurent aussitôt comme ayant eux-mêmes le plus grand besoin de réforme ; ils se détachèrent ensuite de l'Eglise et entraînèrent, pour des siècles, des peuples entiers dans la révolte contre l'Eglise, en les remplissant de haine contre elle. La vraie réforme a été opérée par le concile de Trente, qui a exercé sur la situation de l'Eglise et sur son amélioration une influence si durable, que plus de trois siècles se sont passés, sans que se fît sentir le besoin d'un nouveau concile général.

CHAPITRE III

DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE SACRAMENTAIRE

§ 120

La doctrine des Sacrements en général. — Notion et nombre des Sacrements.

Parmi les dogmes que le moyen âge a étudiés le plus et avec un plus grand succès sont les dogmes relatifs aux sacrements. Dans les doctrines sur Dieu, la Trinité et la personne de l'Homme-Dieu, les Pères n'avaient pas seulement travaillé avant les Scolastiques ; ils avaient même déjà fait le plus important, car les attaques des hérétiques les avaient obligés à défendre de tous côtés ces vérités fondamentales du Christianisme Mais jusque-là, on avait peu étudié les sacrements, et un vaste champ restait à exploiter. D'ailleurs la doctrine des sacrements, comme celle du culte, prit son plein développement chez les peuples germaniques devenus chrétiens, et bien loin qu'elle trouvât d'obstacle dans la vie publique, elle reçut partout le plus favorable accueil. De là, les théologiens du moyen âge commencèrent à toucher à cette matière à partir du XVe siècle, et à la traiter avec une préférence marquée.

Le premier qui s'en occupa fut Hugues de Saint-Victor. Il donna un abrégé de toute la théologie, en deux livres,

sous le titre *De sacramentis* : c'est dans le second livre qu'il a étudié longuement et à fond chaque sacrement en particulier.

A. La doctrine sacramentaire qui avait été établie par saint Augustin comprenait aussi les sacrements de l'ancienne Loi et les sacramentaux. Il faut bien remarquer ceci, pour comprendre exactement les explications des Scolastiques sur la notion et sur le nombre des sacrements. D'après cette définition, tout signe extérieur appartenant au culte, dès qu'il avait une signification mystérieuse et procurait une grâce de Dieu, était un sacrement (1). Les diverses bénédictions de l'Eglise, le serment même et beaucoup d'autres usages ecclésiastiques étaient au nombre des sacrements. C'est encore sous cette forme que nous trouvons la notion des sacrements dans l'ouvrage, que nous avons cité, de Hugues de Saint-Victor († 1141) (2). L'élément matériel, corporel ou sensible, y est présent comme le signe indiquant la grâce ; il y a ensuite l'institution par Dieu ; enfin la grâce invisible et spirituelle, qui est le contenu (*contentum*) du signe. En outre, l'institution divine est étudiée en détail dans un chapitre spécial (3). Sous cette notion tombent par conséquent aussi les sacrements de l'ancienne loi ; Hugues reconnaît même à ce point de vue un triple degré dans la perfection des sacrements, quand il parle des sacrements au point de vue de la loi naturelle, de la loi écrite et de la loi chrétienne (4), et qu'il dit du mariage qu'il a déjà été établi dans le paradis terrestre, comme signe d'un mystère futur. Dans un autre endroit (5), mais d'une autre manière, il indique de nou-

(1) Aug. *Sermo* 292 : Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intelligitur.

(2) *De Sacr.* l. 1. pars 9. c. 1 : Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione signans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam.

(3) *Ib.* c. 5. — (4) *Ib.* pars 8. c. 11. 12. — (5) *Ib.* pars 9. c. 7.

veau trois classes différentes de sacrements : dans la première classe, il met ceux qui sont nécessaires pour le salut de l'âme, le Baptême, l'Eucharistie, la Confirmation ; dans la seconde classe il met ceux qui ne sont pas nécessaires, mais qui donnent un degré supérieur de grâce, comme l'usage de l'eau bénite; dans la troisième classe, il place ceux qui servent à préparer et à bénir les personnes et les choses en vue des autres sacrements, comme la consécration des vases sacrés etc. ; on n'a pas encore restrein la notion de sacrement aux sacrements de la loi nouvelle. En outre, il faut pour expliquer ce passage tenir compte de ce fait que Hugues de Saint-Victor, dans son second livre, traite surtout des sacrements en particulier, d'abord de l'Ordre, du Baptême, de la Confirmation, de l'Eucharistie, du Mariage et enfin, après avoir traité de divers sacramentaux, il parle de la Confession et de l'Extrême-Onction. A la fin il étudie l'Eschatologie ou les fins dernières de l'homme.

Pierre Lombard, qui a introduit le nombre constant de sept sacrements, relève bien dans sa définition le signe extérieur, mais non précisément les éléments matériels qui servent de signe extérieur, parce qu'il s'occupe du Mariage et de la Pénitence également ; il insiste pour cela sur la production de la grâce par le signe extérieur, quoique déjà Hugues de Saint-Victor en eût parlé, lorsqu'il avait fait découler la grâce du sacrement de la prière sanctifiante du prêtre (1).

Guillaume d'Auxerre (2) et Alexandre de Halès (3) avaient introduit l'expression *ex opere operato* (ce dernier mot entendu passivement, conformément à l'usage de la sainte Ecriture et des Pères), pour désigner le mode d'action

(1) Petrus Lom. *Sentt.* 4. dist. 1 : Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

(2) *Summa* 1. 4. a. 1.

(3) *S. th.* 4. qu. 3. membr. 4.

des sacrements. Albert le Grand (1) et saint Thomas ont entendu ces mots dans ce sens que le signe extérieur du sacrement, accompli selon les prescriptions du Christ, produit la grâce par lui-même et non par les dispositions morales du sujet ou du ministre.

D'après saint Thomas (2), il appartient à l'essence d'un sament que le signe extérieur de ce sacrement signifie et en même temps produise la grâce intérieure. De là la définition : *Sacramentum est signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines*. Il dit en outre que le sacrement agit comme un instrument, car celui qui emploie le sacrement en guise d'instrument par la main du prêtre est le Christ lui-même (3). Par là saint Thomas admet aussi que les sacrements ont dû être institués par le Christ (4).

Plus tard on a mal interprété l'expression *ex opere operato*, en l'entendant comme si les Scolastiques n'avaient demandé pour la réception des sacrements aucune disposition morale, et, pour cette fausse interprétation, on s'est appuyé sur Duns Scot. Ce dernier a seulement nié la nécessité d'une disposition morale, comme cause méritante, et, à ce propos, il a fait expressément ressortir que du côté du sujet, il ne devait y avoir aucun empêchement moral *(obex)* (5). La préparation chez les adultes est nécessaire aussi, mais elle est toujours une cause disposante, c'est-à-dire une condition *sine qua non* pour la réception de la grâce.

(1) *In Sentt.* dist. 1. a. 1 : Haec tria exiguntur in omni sacramento sc., ut ex opere operato justificet et ex institutione significet et ex sanctificatione verbi conferat invisibilem gratiam.

(2) *S. th.* 3. qu. 60. a. 1. 2.

(3) *Ib.* qu. 62. a. 1 : Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti ; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant.

(4) *Ib.* qu. 64. a. 2.

(5) *In Sentt.* 4. dist. 1. qu. 6. n. 10 : Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam ; non requiritur bonus motus, qui *mereatur* gratiam ; sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem.

A la fin du moyen âge, la notion du sacrement s'est fixée dans les écoles ecclésiastiques, si bien que l'on a communément admis trois éléments essentiels dans le sacrement : le signe extérieur, l'institution de ce signe par Dieu, la grâce sanctifiante intérieure, infailliblement procurée par ce signe extérieur s'il n'y a aucun obstacle de la part du sujet (1).

B. Du moment que la théologie du moyen âge étudia les sacrements, comme une partie spéciale du système théologique, elle les soumit à différents examens ; on les étudia en particulier au point de vue philosophique. On rechercha leur nécessité, qui ne pouvait exister que du côté de l'homme et non du côté de Dieu ; on examina avec une préférence particulière leur convenance.

Hugues de Saint-Victor trouve dans cette institution divine, où la grâce sanctifiante intérieure est enveloppée dans un signe extérieur et est distribuée à l'homme sous cette enveloppe, un moyen d'humiliation approprié à l'homme ; c'est pour lui, en même temps, un enseignement convenable et un exercice salutaire. Pour ce qui est de l'humiliation, qui est d'autant plus nécessaire pour l'homme déchu, le sacrement demande de l'homme la subordination à la matière ou aux signes extérieurs sensibles, afin qu'il puisse par là s'unir à Dieu. C'est là un remède approprié à l'homme pécheur, parce que, dans le péché, en se soumettant à la sensualité, l'homme s'est révolté contre Dieu et s'est séparé de lui par orgueil. Les sacrements, en tant que signes sensibles de la grâce, sont aussi très appropriés à l'enseignement de l homme et de ses sens. Car ce n'est que

(1) Cf. Biel *in Sentt.* 4. dist. 1. qu. 1. n. 1 : Ad hoc quod aliquid sit sacramentum, tria requiruntur : primum quod sit res sensibilis habens naturalem similitudinem ad gratiam sive effectum Dei gratuitum quam vel quem repraesentat ; secundum, quod sit actualiter a Deo institutum ; tertium, quod sit signum efficax et certum, ita quod semper habeat effectum, quem signat infallibiliter, nisi sit impedimentum in suscipiente per positionem obicis gratiae repugnantis.

par la coopération de la perception sensible, qui doit livrer les images sensibles, que l'âme humaine, sur la terre, peut arriver à des concepts spirituels, arriver de la connaissance du visible à celle de l'invisible. L'homme ne peut saisir ce qui est surnaturel que par analogie avec ce qui est naturel. Il est par conséquent tout à fait convenable que Dieu donne à l'homme la grâce surnaturelle dans une enveloppe sensible. Par ce moyen, Dieu nous indique le moment où il distribue la grâce et nous excite à la recevoir avec les dispositions morales convenables.

Les sacrements servent enfin à l'exercice du bien, en conduisant l'homme, des choses sensibles, auxquelles il s'est par le péché attaché d'une manière désordonnée, à s'élever jusqu'aux choses de Dieu et aux choses surnaturelles et à glorifier Dieu dans le domaine matériel et sensible. Plus bas est l'état religieux dans l'humanité déchue, plus grand est le nombre des sacrements. Par conséquent ce nombre a été diminué dans les temps du christianisme par comparaison avec le point de vue de l'Ancien Testament (1).

Pierre Lombard (2), Alexandre de Halès (3) et saint Bonaventure répètent les motifs de convenance, donnés par Hugues de Saint-Victor, et le docteur séraphique ajoute avec raison que la guérison de l'humanité déchue, par les sacrements, convient aussi bien au médecin, le Fils de Dieu paru dans la chair visible, qu'à la nature du malade, composée de corps et d'âme ; ce mode de guérison convient à la maladie, qui est la subordination à la sensualité, et au commencement et à l'origine de la maladie et de sa guérison (4).

(1) Cf. Hugo, *de sacr.* I. pars. 9. c. 3. — (2) *Sentt.* 4. dist. 1.

(3) *S. th.* 4. qu. 1. membr. 2. a. 3.

(4) *Brevil.* p. 6. c. 1 : Ipse autem medicus est Verbum incarnatum, Deus sc. invisibilis in natura visibili, homo aegrotans est non tantum spiritus. nec tantum caro, sed spiritus in carne mortali. Morbus autem est originalis culpa, quae per ignorantiam inficit mentem et per concupiscentiam inficit carnem. Origo autem hujus culpae, licet principaliter fuerit ex consensu rationis, occasionem tamen sumpsit a sensibus carnis.

Saint Thomas procède de même quand de nouveau il ramène les motifs de convenance à trois principaux. L'union de la grâce sanctifiante à un signe sensible se recommande, d'après lui, pour lui-même, d'abord parce que l'homme, en tant qu'être sensible, saisit le spirituel par le sensible. Cette première raison est encore plus vraie dans l'état déchu, parce que l'homme est devenu, par le péché, l'esclave des sens, et qu'il lui faut recevoir les moyens de salut dans cet état. Enfin les sacrements sont tout à fait appropriés à l'homme, en particulier, parce que, par sa manière d'agir et de vivre, l'homme se meut surtout dans ce qui est extérieur et sensible et que même dans la religion il a besoin de quelque chose d'extérieur, déterminé par Dieu ou par l'Eglise, sinon, comme le montre l'expérience, il se jetterait dans les usages les plus absurdes de la superstition. Par la diversité des actions du culte liées aux sacrements, il est préservé du mal et conduit à Dieu (1). Où l'on voit surtout la convenance des sacrements de la nouvelle loi, à la différence de ceux de l'ancienne, c'est que avec la pleine réalisation de l'espérance dans le Messie, les moyens de sanctification, qui se rapportaient au rédempteur futur, avaient un autre caractère et devaient le montrer même dans la forme extérieure.

Le premier des motifs, que nous venons de citer en faveur des convenances des sacrements, est valable aussi pour l'état primitif, car il est tiré de la nature sensible de l'homme en général. Mais saint Thomas n'admet dans l'état originel aucun sacrement, car les autres raisons de convenance qu'il donne n'ont pas de valeur pour cet état, et l'arbre de vie au milieu du paradis terreste ne symbolisait et n'opérait pas de grâce pour l'âme, mais seulement pour le corps (2).

Ce que Duns Scot ajoute sur la convenance des sacrements, aux motifs que nous avons cités, mérite d'être

(1) *S. th.* 3. q. 61. a. 1. — (2) *Ib.* qu. 61. a. 2.

considéré. Toute communauté ecclésiastique visible, a besoin de formes précises du culte et de pratiques religieuses déterminées, par lesquelles elle se distingue des autres communautés. Les sacrements remplissent bien ce but (1), sans doute, mais c'est là un but secondaire, dont Zwingle faisait à tort l'unique but, car pour lui les sacrements n'étaient que des signes extérieurs de la communauté ecclésiastique sans aucun contenu.

Enfin la convenance des sacrements s'explique aussi très clairement pour l'ordre moral, si l'on considère qu'une grâce intérieure que Dieu donne parfois à la suite d'un *meritum de congruo,* laisse le sujet absolument incertain si et quand il l'a reçue, et que l'Eglise peut demander et surveiller une préparation convenable à la réception de la grâce, maintenant que le Christ a confié à son représentant visible l'administration des sacrements, qui rentrent dans le domaine sensible. Ainsi parle Biel (2).

C. De ce que nous avons développé au point A, il résulte que, pendant les premiers temps du moyen âge, il ne pouvait pas plus être question d'un nombre déterminé de sacrements, que d'un nombre déterminé d'usages liturgiques. Les moyens de sanctification particuliers, aussi bien que les sacramentaux, furent au commencement appelés également sacrements. Il en avait été de même au temps des Pères. Il n'y a que la pénitence pour laquelle le mot sacrement ne paraît jamais chez le Pères ; c'est que dans la pénitence on ne reconnaissait pas un signe matériel extérieur, aussi clairement qu'ailleurs. C'est Hugues de Saint-Victor qui par son ouvrage *De Sacramentis* a évidemment donné le branle à ce travail de fixation de la doctrine. Abélard appelle le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie

(1) *In Sentt.* 4. dist. 1. qu. 3.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 1. qu. 2. a. 2. concl. 2 : Igitur valde congruum erat instituere aliqua signa sensibilia, certa et efficacia, quibus viator quasi familiari similitudine gratiam agnosceret inesse ; et per hujusmodi signa tanquam certa et efficacia eam ardentius quaereret.

et le Mariage des sacrements (1), sans vouloir pour cela exclure les autres, mais c'est cependant chez Hugues au second livre du *De Sacramentis*, que nous voyons clairement apparaître les sept sacrements, quoiqu'il y ait encore, entre ces sacrements, des sacramentaux intercalés. Si nous prenons sa division des sacrements en trois classes, dont la première comprend ceux qui sont nécessaires au salut de l'âme, ou s'y rapportent étroitement (les sept, surtout), et sa remarque sur l'institution des sacrements par Dieu, ou plus précisément par le Christ, on pourrait arriver au nombre sept. Nous ne rencontrons pas encore ce nombre chez saint Bernard († 1153). Il cite dans différents passages de ses écrits seulement divers sacrements pris à part, nulle part comme formant l'ensemble des sacrements, le Baptême, le lavement des pieds, la Confirmation, l'Eucharistie, la Confession, l'Onction, la Consécration des prêtres et l'investiture des chanoines, des abbés et des évêques et enfin le Mariage (2).

Mais le nombre sept se trouve bien établi dans Pierre Lombard (3). Il pouvait y arriver facilement en appliquant aux sacrements, dont la tradition affirmait l'existence, les critères qu'il indique lui-même à savoir l'institution par Dieu et la production infaillible de la grâce : il soumettait à ce critérium chacun des sacrements étudiés par Hugues, de Saint-Victor, afin de voir quels étaient ceux qu'il fallait ranger dans la classe des sacrements proprement dits. Alors il pouvait être assuré que, non seulement le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-

(1) *Epitome theol.* c. 28 sqq.

(2) Ainsi il marque comme sacrements le lavement des pieds, le baptême et les trois sortes d'investitures, que nous avons citées plus haut, dans le *Sermo de cœna Domini* c. 2. Par contre il nomme le Baptême, la Pénitence et l'Eucharistie dans l'*ep. 241, 1* ; la Confession, l'Ordre, la Confirmation et le Mariage dans *De vita S. Malachiae* c. 3 ; la Confession dans l'*Exhortatio ad milites* c. 12, l'Extrême-Onction dans le *De vita S. Malachiae* c. 24.

(3) *Sentt.* 4. dist. 2.

Onction, l'Ordre et le Mariage étaient des Sacrements, mais que ceux-là seuls méritaient le nom de sacrements chrétiens, quoique certaines actions rituelles d'avant le Christianisme et certains sacramentaux fussent toujours appelés sacrements (1). L'emploi exclusif du mot *sacrement* pour désigner les sept que nous venons de nommer ne fut pas, de suite, d'un usage constant. Beaucoup d'écrivains ecclésiastiques s'en tenaient à la notion la plus large, et même les conciles n'abandonnèrent pas encore l'ancienne manière de parler. Le III[e] Concile général de Latran (1172), dans ses septième et huitième canons, compte, en effet, au nombre des sacrements, les obsèques et l'investiture ecclésiastique. Par contre, le concile de Londres (1237) relève sept sacrements, les sept déjà nommés, comme étant les sacrements principaux (Cap. II) (2). Vers cette époque, par l'introduction dans toutes les écoles des Sentences de P. Lombard, comme manuel pour l'étude de la théologie, on en était arrivé à ne compter partout que sept sacrements, comme on peut le voir par la Somme d'Alexandre de Halès. On ne trouve plus, chez les Scolastiques, à partir de cette époque d'autre manière de compter le nombre des sacrements. Il était devenu nécessaire, à ce moment, de s'entendre sur le nombre précis, parce que plusieurs hérétiques rejetaient les sacrements. Le concile général de Lyon (1274) ne trouva dans les sacrements aucune différence entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque. Les négociations des protestants avec l'Eglise grecque, dans l'époque qui a suivi le concile de Trente, ont montré que les Grecs, suivant la tradition de l'Eglise, avaient établi précisément les mêmes sept sacrements, sitôt que la notion en avait été fixée et limitée aux sacrements institués par le Christ.

(1) Hahn, *Die Lehre von den Sacramenten*. Breslau, 1864, p. 112, accepte sans fondement que Pierre Lombard s'est laissé déterminer, par les trois théologiens contemporains, Abélard, Hugues de Saint-Victor et Robert Pulleyn. Pierre Lombard n'a jamais extérieurement procédé ainsi.

(2) Voir Héfélé, *C.-G.* V, 936.

Le concile de Florence a défini dogmatiquement que l'Eglise avait sept sacrements (1) ; le concile de Trente a fait de même (2).

Les sectes du moyen âge étaient le plus souvent dirigées contre l'autorité, contre la hiérarchie, ou contre les prescriptions du culte de l'Eglise et rejetaient donc ordinairement quelques sacrements ou même tous à la fois. Tels étaient les Cathares, les Albigeois, les Pétrobrusiens, les Fratricelles, les Apostoliques, les Flagellants. Wiclef rejetait la Confirmation et l'Extrême-Onction, car il ne les voyait pas assez fondées dans l'Ecriture (3). Pierre d'Osma, professeur de théologie à Salamanque au XV[e] siècle, voulait exclure la Pénitence du nombre des sacrements chrétiens ; il fut contraint de rétracter cette proposition devant une commission ecclésiastique en 1479. Durand, qui avait sur plusieurs points des opinions particulières, contestait le caractère sacramentel du Mariage, prétextant qu'il ne contient ni ne produit la grâce, et qu'il n'est qu'un signe de l'union du Christ avec l'Eglise (4). Toutes ces oppositions, surtout celles qui venaient des hérétiques, ont décidé l'Eglise à définir au concile de Florence la proposition de foi attaquée.

D. Après que le nombre de sept sacrements eut été fixé, le devoir nouveau, qui s'imposait aux Scolastiques, fut de montrer leur convenance. Le nombre sept fut appelé le nombre saint ; il revient en effet souvent dans la sainte Ecriture comme dans la théologie. Le nombre trois signifiait la divinité, quatre l'ensemble de la création, et leur somme sept signifiait l'union du divin et du créé. D'après l'enseignement de la sainte Ecriture, il y avait sept dons du Saint-Esprit, un chandelier à sept branches, sept pains

(1) Cf. *Decretum Eug. pro Armenis.*

(2) S. 7. can. 1 : S. q. a sacramenta novae legis non fuisse omnia a J. Chr. D n. instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, sc. baptismus, etc. etc. a. s.

(3) *Trial.* IV, 2 sqq. — (4) *In Sentt.* 4. dist. 26. qu. 3, 9. sqq.

de propositions dans le Temple, un livre aux sept sceaux ouvert par l'Agneau de Dieu. On compta sept œuvres de miséricorde, sept vertus capitales, sept péchés capitaux, sept paroles du Christ en croix, etc.

Alexandre de Halès (1) cherche à montrer la convenance du nombre de sept sacrements en partant de trois points de vue : d'abord des défauts et des maladies qui doivent être guéris par les sacrements ; ensuite des défauts et des besoins de la société et des particuliers ; enfin des diverses vertus pour lesquelles les sacrements apportent une grâce spéciale. Au premier point de vue, Halès compte sept maladies morales : le péché originel, le péché personnel, mortel ou véniel ; pour les effacer servent le Baptême, la Pénitence et l'Extrême-Onction ; ensuite quatre diverses sortes de peines du péché ; *ignorantia*, *infirmitas*, *malitia*, *concupiscentia*, contre lesquelles, l'Ordre, la Confirmation, l'Eucharistie et le Mariage ont été institués comme remèdes. Au second point de vue, l'Ordre et le Mariage ont été institués pour les besoins de la société au point de vue spirituel et corporel ; les cinq autres sacrements sont pour les besoins des particuliers : le Baptême et la Pénitence, pour le pardon des péchés, la Confirmation, l'Eucharistie et l'Extrême-Onction pour écarter les peines du péché, c'est-à-dire les faiblesses et les restes du péché. Enfin les sacrements donnent aussi, pour les vertus capitales particulières, diverses grâces sacramentelles. Le Baptême est, en effet, le sacrement de la foi, la Confirmation celui de l'espérance, l'Eucharistie le sacrement de l'amour, tandis que la Pénitence donne secours et soutien à la justice, l'Extrême-Onction à la force d'âme, l'Ordre à la prudence, le Mariage à la continence.

Saint Bonaventure répète ces mêmes motifs de convenance et y ajoute encore de nouvelles considérations. Pour lui, les sacrements donnent aussi les grâces nécessaires

(1) *S. th.* qu. 8. membr. 7. a. 2.

dans la lutte pour le royaume de Dieu ; ils fortifient et soutiennent les combattants dans les divers stades du combat. Le Baptême enrôle et arme le combattant ; la Confirmation l'enflamme quand il se trouve déjà en ligne ; l'Eucharistie et la Pénitence lui donnent de nouvelles forces, la première contre les péchés véniels, la seconde contre les péchés mortels ; l'Extrême-Onction donne la force à ceux qui arrivent au terme du combat ; l'Ordre est pour le recrutement et l'introduction des nouveaux combattants ; le Mariage assure le renouvellement constant des combattants (1).

Albert le Grand regarde de même la grâce sacramentelle comme un moyen de guérison contre les maladies causées par le péché, car Dieu a jugé convenable que l'homme, qui, en se soumettant volontairement à la sensualité et à la matière, a attiré en lui la misère du péché, recouvre la grâce par la même voie, en recevant les sacrements d'ordre sensible. Or la maladie du péché est ou bien une maladie inhérente à la nature humaine, ou une maladie de la personne. Contre la première, le remède est offert par le Baptême ; contre les autres par l'Ordre et la Pénitence, dont le premier donne le pouvoir d'absoudre et la seconde donne l'absolution. Pour l'état maladif habituel causé par le péché, ou la concupiscence désordonnée, deux sacrements offrent un remède, la Confirmation et le Mariage : le premier donne la force pour le combat, le second arrête la source de la concupiscence, le plaisir de la chair. Les blessures reçues dans le continuel combat sont guéries par l'Eucharistie et l'Extrême-Onction, puisque la première renouvelle les forces affaiblies, et que la seconde éloigne les restes du péché (2).

(1) *Brevil.* P. 6. cap. 3 : Unde quia baptismus est ingredientium, confirmatio pugnantium, eucharistia vires resumentium, poenitentia resurgentium, extrema unctio exeuntium, ordo novos milites introducentium, matrimonium novos milites praeparantium, patet ex his sufficientia et ordo medicamentorum sacramentalium et armorum

(2) *In. Sentt.* 4. dist. 1. a. 2.

Saint Thomas établit surtout une analogie entre la vie naturelle et la vie surnaturelle, et entre les besoins de l'une et ceux de l'autre. De même que la vie naturelle de l'homme a besoin d'être engendrée, d'être fortifiée et d'être nourrie, de même la vie surnaturelle fondée par le Baptême est fortifiée par la Confirmation et nourrie par l'Eucharistie. Dans le cas de maladie la vie surnaturelle a besoin comme la vie naturelle de remèdes et de force : ce sont pour le domaine surnaturel la Pénitence et l'Extrême-Onction. De plus dans l'ordre social surnaturel, comme dans l'ordre naturel il faut un pouvoir qui gouverne ; et pour continuer ce pouvoir dans l'Eglise, depuis le Christ, l'Ordre fournit des prêtres. Enfin le Mariage pourvoit à l'augmentation et à la continuation du royaume de Dieu (1). C'est à peu près de la même manière que s'établit la convenance des sept sacrements, si nous les considérons au point de vue des besoins de la vie surnaturelle. Le Baptême supprime l'absence de vie surnaturelle ; la Confirmation affermit cette vie ; l'Eucharistie prévient les défaillances ; le péché personnel est effacé par la Pénitence ; et ses restes par l'Extrême-Onction, la dissolution de l'Eglise est prévenue par l'Ordre, et par le Mariage est empêché l'amoindrissement du royaume de Dieu (2).

§ 121

Éléments des sacrements.

A. Aussi bien d'après la définition que saint Augustin avait donnée du sacrement que d'après celle des Scolastiques, le sacrement comprend deux éléments : le signe extérieur et la grâce intérieure de sanctification, que déjà saint Augustin avait désignée sous le nom de *sacramentum* et *res sacramenti*. Ces mêmes expressions se trouvent chez les Scolastiques : chez Hugues de Saint-Victor (3), chez

(1) Thom. *S. th.* 3. qu. 65. a. 1. — Durand. *in Sentt.* 4. dist. 2. qu. 2.
(2) *Ibid.* — (3) *De Sacr.* II, p. 6, cap. 6.

Pierre Lombard (1) et tous ceux qui ont suivi. Ce dernier, en employant cette expression pour le baptême, enseigne que les enfants validement baptisés reçoivent le *sacramentum* et le *res sacramenti*, que les adultes invalidement baptisés reçoivent seulement le *sacramentum*, que au contraire ceux qui sont justifiés par le martyre ou le baptême de désir reçoivent bien la *res sacramenti*, mais non le *sacramentum*. Dans l'emploi de cette expression pour l'Eucharistie, il fallait distinguer encore deux choses, dans le contenu ou grâce du sacrement : le corps du Christ présent sous les espèces du pain et du vin et l'union spirituelle avec le Christ, par une bonne communion. C'est pourquoi Hugues de Saint-Victor insiste (2) expressément sur ces trois parties : les espèces du pain et du vin sont le *sacramentum* ; le corps et le sang du Christ sont *res sive res sacramenti* ; enfin il y a l'*imago sacramenti*, c'est-à-dire la manducation sacramentelle, appelée *imago* parce qu'elle est l'image de l'union spirituelle avec le Christ et qu'elle produit cette union. Pierre Lombard appelle la deuxième partie *res et sacramentum* et la troisième *res et non sacramentum*, ou même l'effet produit par le sacrement *efficientia sacramenti* (3). Ces dénominations ont été maintenues par saint Thomas, et, après lui, par la plupart des Scolastiques, pour les trois parties de l'Eucharistie : *sacramentum*, *res et sacramentum*, *res*. Ensuite, *sacramentum* désigna le signe extérieur, *res et sacramentum* le corps du Christ présent sous les espèces du pain du vin, *res* la sanctification du chrétien par la communion (4). Ceci conduisit ensuite à chercher aussi dans les autres sacrements trois éléments, et à donner, dans le Baptême, la Confirmation, l'Ordre, comme membre intermédiaire, c'est-à-dire comme *res et sacramentum*, le caractère ineffaçable (*character indelebilis*) ; par contre le signe extérieur fut appelé *sacramentum*, et la

(1) *Sentt.* 4. dist. 4. n. 1.
(2) *De Sacr.* II, p. 8. c. 7. — (3) *Sentt.* dist. 8, 4 ; 9, 3.
(4) *In Sentt.* 4. dist. 8. qu. a. 1.

grâce sanctifiante fut appelée *res* (1). Cependant chez Pierre Lombard, l'adulte, qui reçoit le Baptême sans avoir les dispositions morales nécessaires, est dit avoir reçu le *sacramentum sine re* et n'a pas, par conséquent, reçu *res sacramenti.* Cet adulte a, en tant que validement baptisé, reçu le caractère indélébile, mais n'a pas reçu la grâce sanctifiante. C'est donc cette grâce et non le caractère indélébile que Pierre Lombard appelle *res et sacramentum* (2) ; par suite le caractère est appelé *sacramentum* (3).

B. Dans le signe extérieur du sacrement, on distingua encore deux éléments, d'après les paroles de saint Augustin : *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* ; un élément matériel et la parole sacramentelle qui s'y ajoute. Dans la Pénitence et le Mariage, l'élément matériel ne peut pas se montrer clairement. Ces deux sacrements ont, à ce point de vue, des particularités ; les signes extérieurs n'en ont pas été établis par le Christ d'une façon nouvelle, ils ont été pris de l'Ancien Testament et de l'ordre moral naturel. Par suite, au lieu de continuer à se servir des expressions ci-dessus, on en adopta d'autres au moyen âge : celles de *matière* et de *forme*, empruntées à la philosophie d'Aristote. Le mot *forma* pour *verbum* se trouve déjà dans Pierre Lombard (4), et ceux de *materia et forma* chez Alexandre de Halès (5), et depuis on les trouve d'une manière constante chez tous les Scolastiques. La matière est alors l'élément matériel ou une action extérieure tombant sous les sens, qui, par la forme, laquelle est ordinairement une parole sacramentelle, reçoit une signification déterminée et le caractère de sacrement. La forme est la partie qui

(1) Thom. *in Sentt.* 4. dist. 4. qu. 1. a. 4 : Ad primum dicendum, quod quamvis illud quod est res et sacramentum, in baptismo sit character non tamen oportet quod sit character in omnibus sacramentis, in quibus est res et sacramentum.

(2) *Sentt.* 4. dist. 4, 2.

(3) Aussi chez A. de Halès, *Summa* IV. qu. 18. 2. a. 3.

(4) *Sentt.* 4. dist. 1, 4 ; 3, 2. — (5) *S. th.* 4. qu. 8. membr. 3. a. 1.

distingue essentiellement les sacrements chrétiens. Les sacrements de l'ancienne loi ne se composaient en effet que de matière qui signifiait quelque chose de mystérieux ou de futur ; ils n'avaient point de forme, parce qu'il leur manquait l'efficacité qui agit infailliblement. Par conséquent, dans la nouvelle alliance, les sacrements reçoivent de la forme leur vertu sanctifiante, tandis qu'ils ont leur signe dans la matière. Que la forme consiste précisément dans la parole sacramentelle, ceci est très caractéristique pour les sacrements chrétiens, car ils sont ainsi un symbole de leur fondateur l'Homme-Dieu, dans lequel le Verbe personnel de Dieu était uni à la nature humaine et aussi particulièrement à un corps visible. En outre, nous pouvons tirer de la parole du Christ, qui est maintenue dans la forme du sacrement, la ferme confiance que la grâce suivra le sacrement (1).

Une fois que la dénomination de *materia* eut été établie, il s'agissait d'en montrer une dans la Pénitence et le Mariage, quoiqu'elle ne se trouvât pas dans ces sacrements sous la forme d'un élément matériel. Il se fit alors qu'on appela matière ces actes, qui ont été empruntés à l'ordre naturel et moral, mais ont été élevés par le Christ à la dignité de parties essentielles du Sacrement et de canaux de la grâce. C'étaient, dans la Pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction ; dans le Mariage, le contrat ou plutôt les personnes qui concluent le contrat (2). Dans ces deux sacrements, la matière a cela de particulier qu'ils ne tirent pas leur force seulement des mérites du Christ, *ex opere operato*, mais aussi des dispositions du pénitent, c'est-à-dire *ex opere operantis* (3). Saint Thomas appelle,

(1) Cf. THOM. *s. th.* 3. qu. 60. a. 6.

(2) Cf. ALBERTUS M. *in Sentt.* 4. dist. 26. a. 14 : In his autem quae sunt circa opera nostra, sunt materia aliqua nostra, vel nos sub aliqua dispositione : sicut in poenitentia dolor est materia, et in matrimonio nos sub potentia commixtionis sexuum existentes.

(3) *Ib.*

la matière, en particulier dans la pénitence, *quasi materia ;* le concile de Trente fait de même (1), parce que, à ces actes qui jouent le rôle de cause potentielle se joint la grâce sacramentelle.

Après qu'on eût regardé l'action comme matière dans divers sacrements, on se mit à distinguer une *materia remota* et une *materia proxima* ; dans le Baptême, par exemple, on appelle *materia remota* l'eau et *materia proxima* l'action de laver avec l'eau.

§ 122

La grâce et le caractère indélébile des Sacrements. Leur mode d'action d'après les doctrines thomiste et scotiste.

La grâce de la sanctification est autre dans les sacrements des morts et autre dans les sacrements des vivants *(sacramenta mortuorum et vivorum)*, puisque les premiers produisent la grâce sanctifiante, les autres l'augmentent. Cette division et cette dénomination ne se trouvent cependant pas encore chez les anciens Scolastiques.

Chez saint Thomas, les sacrements furent classés d'après leur nécessité pour la vie éternelle. Le Baptême est absolument nécessaire pour être sauvé ; il en est de même de la Pénitence pour ceux qui après le Baptême ont commis des péchés mortels ; l'Ordre est nécessaire pour le maintien de l'Eglise ; les autres sacrements ne sont nécessaires que pour des buts et des grâces déterminés (2). Conformément à la division ci-dessus, Biel distingue les sacrements suivant qu'ils donnent la *gratia prima*, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, ou la *gratia secunda*, c'est-à-dire multiplient la grâce sanctifiante (3) ; c'est par conséquent la classification en sacrements des morts et en sacrements des vivants.

(1) *S.* 14. cap. 3. — (2) *S. th.* 3. qu. 65. a. 4.
(3) *In Sentt.* 4. dist. 7. qu. 1. a. 3. dub. 6.

2. La grâce particulière à chaque sacrement est appelée par Alexandre de Halès (1), et d'autres, en particulier par saint Thomas, *gratia sacramentalis.* Ils l'expliquent comme étant une grâce spécifiquement différente de la grâce sanctifiante, qui apporte avec elle les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, comme des fruits inséparables. Quoiqu'elle suppose la grâce sanctifiante, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elle en soit le fruit, ni qu'elle l'accompagne toujours ; bien plus, elle ne se trouve pas dans l'âme justifiée, si elle n'a pas reçu le sacrement qui y correspond (2). En outre cette grâce a, conformément au but du sacrement, la signification d'un moyen de salut contre le péché ou ses suites, ou bien elle donne le pouvoir de faire les fonctions ecclésiastiques : par là est indiqué le sacrement de l'Ordre (3). Toujours la grâce sacramentelle paraît spécifiquement différente de la grâce sanctifiante, qui est dans l'essence de l'âme et des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, qui ont leur siège dans les facultés de l'âme. Autre est la doctrine de l'école scotiste. Elle n'accepte pas entre la grâce sanctifiante et la charité, ni entre celle-ci et la grâce sacramentelle, de différence réelle, quoique cette dernière soit donnée d'une manière particulière, c'est-à-dire par les sacrements et pour un but particulier qui est de procurer la guérison du péché et de ses suites (4).

Mais sur ce point saint Thomas a raison sans aucun doute, parce que la différence des sacrements, qu'il faut nécessairement reconnaître comme réelle, suppose aussi une différence spécifique et réelle de leur contenu. Mais

(1) *S. th.* 4. qu. 8. membr. 4. a. 2.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 1. qu. 1. — (3) *S. th.* 3. qu. 62. a. 2.

(4) Cf. BIEL *in Sentt.* 4. dist. 2. qu. 1. a. 3. dub. 2 : Gratiae distinguuntur tantum ratione et non re nec essentia propter comparationem diversam ad diversos effectus, quia gratia sacramentalis dicitur, in quantum ordinatur ad sanandam animam a morbo peccati vel ad sanitatem conservandam vel augendam : gratia virtutum dicitur, in quantum ordinatur ad bene operandum. Est tamen in re idem habitus, etc.

si les grâces sacramentelles, attachées à chaque sacrement en particulier sont spécifiquement et réellement différentes entre elles, elles sont différentes de la grâce sanctifiante de la même manière. Aussi sur ce point Duns Scot avait abandonné l'ancienne doctrine de l'école franciscaine pour faire adopter la sienne, car Alexandre de Halès (1) enseignait encore la même chose que saint Thomas.

De ce qui a été dit, il ressort que la grâce sacramentelle des sacrements des vivants n'est pas reçue par la réception valide mais sacrilège du sacrement, quoique, dans un tel cas, elle puisse être plus tard acquise, quand la grâce sanctifiante, supposée par la grâce sacramentelle, est recouvrée par la Pénitence.

3. Bien différent de la grâce sacramentelle est, dans les sacrements du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre, le caractère ineffaçable, qui en est le premier effet. La doctrine des Pères sur ce point a trouvé sa place dans l'histoire des dogmes à l'époque patristique (2). Au moyen âge, les théologiens se mirent à étudier ce sujet de tous les côtés. Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard n'en parlent pas encore ; ils disent seulement que ces sacrements ne doivent pas être répétés, mais ils n'en donnent pas les motifs.

Alexandre de Halès a donné là-dessus les décisions les plus exactes. Peu auparavant, Innocent III avait, dans un décret, exprimé formellement (3) le dogme de la foi sur le caractère indélébile, au moins pour le Baptême. En général Alexandre Halès enseigne que, sans doute, tous les sacrements ornent l'âme et la marquent de la grâce, mais que trois d'entre eux impriment (4) dans l'âme de celui qui les reçoit un caractère qui dure toujours, parce que ces sa-

(1) *Summa th.* IV, 26. m. 1. a. 3 : Gratiae autem sacramentales potius dicendae sunt habere similitudinem sive identitatem in genere quam in specie. Unde gratia baptismalis et confirmationis sunt ejusdem speciei, sed diversarum

(2) § 93. — (3) *Decret. Greg. IX.* 1 3. tit. 42.

(4) *S. th.* 4. qu. 8. membr. 4.

crements doivent marquer, d'une façon durable, les membres des différents degrés hiérarchiques de l'Eglise. Ensuite, partant de l'opinion d'Aristote, qui considère ce qui demeure dans l'âme ou comme un pouvoir actif *(potentia)* ou comme une réceptivité passive (*passio*) ou comme un *habitus*, Alexandre de Halès admet que le caractère ineffaçable est semblable à un *habitus* (1). Il fait en même temps ressortir dans le caractère sacramentel du baptême la signification dispositive, distinctive et figurative : dispositive, car il dispose à recevoir la grâce sacramentelle ; distinctive, car il marque celui qui le reçoit et le distingue des autres ; figurative, car il rend semblable à Dieu et au Christ (2). De là ce signe était appelé *dispositivum, distinguitivum, configurativum* et aussi *obligativum*, puisqu'il oblige celui qui le reçoit à l'usage des pouvoirs qu'il donne.

Le sujet ou récepteur du caractère ineffaçable est l'âme avec sa puissance de connaître, parce que c'est dans cette puissance qu'elle possède la ressemblance surtout avec Dieu (3). Par contre la cause efficiente de l'empreinte du caractère, il faut la chercher dans l'exécution valide du signe extérieur du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre, et, à ce sujet, il faut remarquer que Halés mentionne pour la Confirmation l'onction et pour l'Ordre la porrection du livre, par conséquent, pour ce dernier sacrement, il ne désigne pas encore exactement le signe extérieur (4).

La Scolastique n'a pas manqué de raisons de convenance en faveur du nombre de ces trois caractères ineffaçables.

(1) Guillaume d'Auxerre (l. 4 tr. 3. c. 2. fol. 9) reconnaît dans le caractère sacramentel une réceptivité passive.

(2) *S. th.* 4. qu. 19. membr. 1. a. 2. — *Ib.* membr. 2 : Et quod gratiam significat et ad gratiam disponit, ideo habet aliquam similitudinem cum gratia, quae est similitudo Dei ; ideo aliquo modo configurat uni, assimilat etiam gregem Domini in se et propter hoc distinguit ab his qui non sunt de grege, vel etiam distinctionem facit in eodem grege secundum aliam et aliam rationem assimilandi.

(3) *Ib.* membr. 3. — (4) *Ib.* membr. 8.

Alexandre de Halès dit que le caractère sacramentel nous rend par là semblables à Dieu ; le Baptême à sa sagesse, parce que par là nous sommes distingués comme croyants ; la Confirmation à sa bonté ; l'Ordre à sa puissance, parce que celui qui l'a reçu participe à la toute-puissance de Dieu. De même le caractère sacramentel doit nous rendre semblables au Christ ; le caractère du baptême nous met au nombre des membres du Christ et nous rend semblables à lui comme à notre père ; celui de la Confirmation nous distingue comme ses combattants et nous rend semblables à lui, comme à notre roi ; celui de l'ordre élève l'ordinant à la ressemblance au Christ, comme au seul souverain prêtre (1). D'ailleurs, il y a un triple état pour la foi et la confession de la foi : celui des croyants et des justifiés, par différence avec les infidèles et les pécheurs ; celui des combattants pour la foi, par différence avec les faibles ; celui des prêtres par différence avec les laïques *(status fidei genitae roboratae, multiplicatae)*. Pour chacun de ces états, il y a un caractère sacramentel particulier (2).

La principale importance du caractère se trouve, d'après Alexandre de Halès, en ce qu'il dispose à la grâce sacramentelle et forme le moyen terme entre l'application du sacrement et la sanctification intérieure. Chez les damnés, il perd cette signification, parce qu'ils ont produit en eux l'endurcissement et l'inaptitude absolue à recevoir la grâce (3).

De tout ceci il résulte qu'il ne faut attribuer au Christ aucun caractère sacramentel, parce que, en vertu de l'union hypostatique, il n'a besoin d'autres grâces, encore moins d'une grâce sacramentelle, et parce qu'il est lui-même le modèle, auquel nous devons ressembler par le caractère sacramentel (4).

Saint Bonaventure est, à ce point de vue, en complet accord avec son maître et il déduit la convenance de ce

(1) *Ibid.* membr. 7. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* m. 9. — (4) *Ibid.* m. 11.

nombre du triple caractère sacramentel, de ce que par ces trois sacrements sont formés l'ordre et la hiérarchie permanentes de la foi, par contre les autres sacrements ne font que nous donner des remèdes pour des besoins qui se répètent souvent dans la vie (1).

Saint Thomas ne veut pas que l'on compare le caractère avec une passion ou une réceptivité passive, ni même avec un *habitus*, mais avec une puissance *(potentia)*. Le caractère ne doit pas être comparé à une passion, parce que le caractère n'est pas quelque chose de transitoire, mais de permanent ; ni avec un *habitus*, parce qu'il ne sert pas toujours au salut, mais parfois, c'est-à-dire, chez les pécheurs, à la perte, tandis que le bon *habitus* ne sert jamais qu'à bonne fin. Le caractère est donc comme une force instrumentale, par laquelle nous est donné un pouvoir relatif au culte de Dieu, soit pour la réception des autres sacrements, comme le caractère du baptême, soit pour la participation active au culte divin, c'est-à-dire à la profession de foi publique et à l'administration des sacrements, comme le caractère de la Confirmation et de l'Ordre (2).

D'ailleurs il s'accorde avec Halès, il trouve dans le caractère une ressemblance avec le Christ et une participation à son sacerdoce ; pour lui, le sujet, auquel le caractère s'attache, ce n'est pas l'essence, mais les facultés de l'âme, en particulier l'intelligence, parce que celle-ci est aussi le sujet de la foi, pour la confession en vue de laquelle le caractère donne l'aptitude (3).

Duns Scott avait sur le sujet du caractère une autre opinion. Comme, selon lui, la grâce sanctifiante et la charité habitent surtout dans la volonté libre de l'âme, la même chose doit être vraie aussi de la préparation à la grâce, c'est-à-dire du caractère sacramentel (4). Selon Duns Scot, le caractère a donc son siège dans la volonté.

(1) *Brevil.* p. 6. c. 6. (2) *In Sent.* 4. dist. 4. qu. 1. a. 1. — *S. th.* 3. qu. 63. a. 2. — (3) *Ib* a. 4. — (4) *Reportt.* 4. dist. 6. qu. 10.

Durand trouvait dans le caractère ineffaçable une simple relation de l'âme avec le Christ; par le caractère il n'est donné à l'âme qu'un droit, accordé en vertu d'un contrat, à recevoir ou à faire certaines actions du culte (1).

Certains Scolastiques hésitent sur la valeur dogmatique de tout ce point de doctrine. Ainsi Duns Scot pensait que les témoignages de la sainte Ecriture et de la tradition ne sont pas assez concluants. L'enseignement précis et clair du pape Innocent III écarta tout doute sur le caractère manifeste de la doctrine. Seulement, à la fin du moyen âge Biel élève de nouveaux doutes et pense que même la décision d'Innocent III demande diverses explications. Les effets que l'on attribue au caractère, comme de signifier la grâce *(significare)*, rendre semblable au Christ *(configurare)*, distinguer le sanctifié *(distinguere)*, rappeler la grâce reçue *(rememorari)*, obliger à l'usage de la grâce reçue *(obligare)*, pourraient être produits par les sacrements même sans caractère. Au point de vue critique de l'école scotiste, cette doctrine n'était pour lui que vraisemblable (2). Au même point de vue, la question du siège du caractère n'a pas pour lui grande importance, puisque, d'après les opinions scotistes, il n'y a pas de différence réelle entre l'essence et les facultés de l'âme; d'ailleurs, il lui paraît plus vraisemblable que le caractère ait son prestige dans la volonté (3). Cependant, déjà avant son temps, le pape Eugène IV, dans le décret *Pro Armenis*, avait défini la doctrine du caractère ineffaçable, comme un effet particulier des trois sacrements en question, et bientôt après, le concile de Trente fit de même (4).

Quelques théologiens voulaient revendiquer pour les

(1) *In Sentt.* 4. dist. 4. qu. 1 § 11 : Character non est aliqua natura absoluta, sed est sola relatio rationis, per quam ex institutione vel pactione divina deputatur aliquis ad sacras actiones.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 6. qu. 2. a. 1. — (3) *Ib.* a. 2.

(4) *S.* 7. can. 9 : S. q. d., in tribus sacramentis, baptismo sc., confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non posse, a. s.

autres sacrements quelque chose d'analogue au caractère : ainsi Guillaume d'Auxerre pour l'Extrême-Onction (1). Dans l'école thomiste, on admit pour les autres sacrements un certain *ornatus animae*, comme effet immédiat, mais pas de caractère.

4. Sur la manière dont la grâce intérieure est unie au signe extérieur du sacrement et est produite par ce signe, se produisit chez les théologiens du moyen âge une controverse intimement liée à l'intelligence plus ou moins profonde ou superficielle des sacrements. Hugues de Saint-Victor avait affirmé que la grâce était contenue dans le sacrement *(contineri sive contentum esse)* et Pierre Lombard regardait l'accomplissement du signe extérieur comme la cause de la sanctification intérieure (2). Si nous ajoutons que cet accomplissement produit la grâce *ex opere operato*, nous aurons résumé brièvement les propositions qui ont été admises par tous les théologiens, et ont été exprimées dans les décrets et canons du concile de Trente (3). Le signe extérieur non seulement désigne, mais contient *(continet)* et produit ou donne (*confert sive dat*) la grâce, et cela, comme cause instrumentale (4). Sur la manière dont cet effet se produit, les théologiens du moyen âge imaginèrent deux théories : tandis que l'école thomiste attribuait aux sacrements un effet physique, l'école scotiste leur attribuait un effet moral. Les premiers admettaient un effet immédiat, les seconds un effet médiat, dans ce sens que d'après les premiers, Dieu produit la grâce par les sacrements comme au moyen d'un instrument, et d'après les autres, Dieu est, par l'accomplissement du signe extérieur, comme par un contrat, poussé à accorder sa grâce.

La première opinion est celle de saint Thomas, quoique l'expression *action physique* ne se trouve pas encore chez lui. Pour lui, les sacrements agissaient à la manière d'un

(1) L. 4. *Tract*. 7. qu. 1. — (2) Voir plus haut, § 120.
(3) *S*. 7. can. 6. 7. 8. — (4) *Ibid*. S. 6. cap. 7.

instrument, et ce mode d'action serait le même dans tous les sacrements. Sans doute un instrument n'a en lui que d'une manière éloignée et incomplète l'effet que quelqu'un produit par lui ; de plus cet effet n'est pas ininterrompu, il n'est que transitoire, il n'a lieu qu'au temps où l'instrument est mis en mouvement par la cause active (1). Ce mode d'action, l'Ecriture l'indique pour le Baptême (Gal. 3, 27 ; Tit. 3, 5). L'instrument a cependant toujours, quoique incomplètement, de quelque façon en lui-même l'effet qu'il sert à produire ; comme le ciseau, qui dans la main de l'artiste porte dans le marbre l'idée de l'artiste, au moment où il est manié par ce dernier. Les choses sensibles sont, dans l'ordre naturel, employées par Dieu comme des instruments pour produire un effet spirituel, comme le mot parlé ou écrit sert d'instrument pour communiquer la pensée. La nature humaine du Sauveur était aussi l'instrument, instrument uni, il est vrai, d'une façon ininterrompue au Verbe divin *(instrumentum conjunctum)*, par lequel il a déployé son activité divine pour la rédemption des hommes et acquis un mérite infini pour eux. De là, il est convenable que, dans la distribution de la grâce aux particuliers, la nature humaine du Christ soit représentée de quelque façon, et cela se fait par le sacrement, instrument éloigné et uni au Christ d'une manière ininterrompue *(instrumentum separatum)* (2).

Ce qui est immédiatement produit dans l'âme du sujet par le sacrement, de la manière que nous avons dite, c'est, dans les sacrements irréitérables, le caractère sacramentel (*signum indelebile*), et dans les sacrements réitérables, un ornement de l'âme *(ornatus animae)*, par lequel est produite l'aptitude à recevoir la grâce sacramentelle, et cela de manière que cette grâce est conférée même plus tard, en considération de cet *ornatus,* quand l'obstacle, qui aurait

(1) Thom. *S. th.* 3. qu. 62. a. 5.

(2) Thom. *S. th.* 3. qu. 62. a. 5.

pu exister lors de la réception du sacrement, est écarté.

La seconde opinion a déjà été adoptée par saint Bonaventure pour quelques sacrements en particulier, spécialement pour l'Eucharistie, comme on le verra plus bas. Mais Duns Scot a tiré cette conséquence de tous les sacrements et en a fait une théorie particulière de l'école scotiste, quoiqu'il se préoccupe plutôt de critiquer et de combattre l'opinion contraire de saint Thomas que de fonder la sienne. Quand il affirme que l'admission d'un *ornatus animae* n'est pas suffisamment fondée, il oublie que cela n'est pas absolument nécessaire pour expliquer la production instrumentale de la grâce par le sacrement. Aussi peu fondée est cette objection de Bélang que la grâce n'est pas contenue dans un signe extérieur, ni ne peut être produite *instrumentaliter* par ce signe, parce que l'effet du sacrement devrait être alors composé de plusieurs parties, comme le signe extérieur est composé de matière et de forme et des diverses parties de la matière et de la forme. Une pareille objection suppose toujours quelque erreur à la base : car le sacrement comme cause instrumentale, ne produit la grâce que lorsque l'on a fini de s'en servir, comme le Seigneur l'a prescrit. De plus Duns Scot pense que la grâce est produite d'une manière créatrice et qu'une créature ne peut pas coopérer *instrumentaliter* à la création. Seulement comme le Christ se servait, pour ses miracles et pour ses actions humano-divines, de sa nature humaine et des autres moyens sensibles comme instruments, il peut bien aussi s'en servir de même pour communiquer sa grâce. Car si la grâce est aussi un bien créé, puisque elle réside dans l'âme comme un *bonum creatum* elle n'a cependant pas été, au sens propre du mot, appelée du néant à l'existence, mais le Saint-Esprit, comme source de toutes les grâces, la dirige par la sanctification sur chaque homme en particulier.

L'argument principal contre la théorie thomiste est tiré de l'Eucharistie. Comme le dit Scot, il paraît tout à fait ar-

bitraire et sans motif d'attribuer à la consécration une telle action physique, en d'autres termes de faire précéder la transsubstantiation d'une prédisposition dans le pain et le vin, provoquée par la consécration, comme si cette prédisposition agissait d'abord physiquement. Mais une telle idée ne paraît pas encore déraisonnable, et d'autre part elle n'est pas nécessaire, même si l'on admet dans la consécration une action physique. De plus la sainte communion n'a pas seulement un effet moral, mais aussi un effet physique ; et la réception de la sainte Eucharistie produit immédiatement et par voie physique, l'union avec le Christ. On peut de ceci conclure de même à un mode d'action physique des autres sacrements. Cependant les Scotistes affirment que toutes les parties constitutives du sacrement ne formeraient un tout que par une voie morale, par l'intention du ministre, et par conséquent le sacrement n'a aussi qu'une action morale, en tant que par l'exécution valide du signe extérieur sacramentel, Dieu est, par une sorte de contrat, poussé à unir à ce signe extérieur la communication de la grâce (1).

On ne peut pas établir avec certitude la vérité et la justesse de la première ou de la seconde opinion. Mais la première, celle de saint Thomas, montre mieux la supériorité des sacrements chrétiens sur ceux de l'Ancien Testament, et est mieux en conformité avec la doctrine du concile de Trente (S. 7, can 6), qui enseigne que les sacrements contiennent la grâce (*continent*) et (S. 6, can. 7) qu'ils sont la cause instrumentale de la grâce. Cette doctrine enfin semble avoir été supposée par les Pères (2). En outre le matériel et le sensible ont généralement, dans le monde, le rôle de fournir des causes instrumentales pour le spirituel,

(1) *Reportt*. 4• dist. 1. qu. 4. sch. 4.

(2) Cf. Tert. *de bapt*. 4 : Supervenit enim statim Spiritus de caelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificandae vim sanctificandi *combibunt*. — Aug. *in Joan. tract*. 80 : Quae est tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat.

comme le corps matériel est pour l'esprit humain, l'organe immédiat au moyen duquel l'esprit accomplit ses fonctions spirituelles. Dans l'homme, l'esprit comme forme s'unit immédiatement au corps comme matière pour former une substance une, et trouve ainsi dans le corps un instrument pour toutes ses activités. De même Dieu, dans ses manifestations surnaturelles, a choisi le sensible comme moyen pour faire découler ses grâces sur l'homme ; de même le Christ a employé des moyens matériels pour exercer par eux, son action miraculeuse, comme par exemple, il a, par le seul contact de son vêtement, guéri la femme atteinte d'un flux de sang.

§ 123

L'institution des sacrements par le Christ, d'après la doctrine des Scolastiques.

Aussi longtemps que la notion de sacrement n'était pas fixée et limitée aux sept sacrements de la nouvelle loi, on continua à compter les sacramentaux au nombre des sacrements et à ne pas regarder l'institution par le Christ comme un caractère essentiel du sacrement. Cependant c'était ce caractère que saint Augustin enseignait déjà clairement partout où il voulait parler spécialement des sacrements chrétiens (1), et en particulier dans ses écrits antidonatistes, alors qu'il défend l'efficacité des sacrements administrés d'après le précepte du Christ en disant que ce ne sont pas des sacrements de l'Eglise, mais des sacrements du Christ (2).

Hugues de Saint-Victor, l'auteur si souvent cité du livre *de Sacramentis*, a admis dans la notion de sacrement l'institution divine et il a particulièrement développé ce point (3). Pierre Lombard reconnaît, il est vrai, le nombre

(1) *Ep.* 54, 1. — *De vera rel.* 33. — (2) *C. Cresc.* II, 21.
(3) *De sacr.* I, pars 9, c. 5.

de sept sacrements chrétiens, mais il néglige d'indiquer l'institution par le Christ comme élément essentiel, parce que la Pénitence et le Mariage lui semblent prouver le contraire. Il n'avait pas encore, en effet, clairement établi que la Pénitence et le Mariage, quoique déjà établis par Dieu, n'ont été élevés que par le Christ à la dignité de moyens surnaturels de grâce. Alexandre de Halès pensait que le Baptême et l'Eucharistie ont été établis immédiatement par le Christ; la Confirmation et l'Extrême-Onction médiatement par le Christ, mais immédiatement par les Apôtres. Quant à la Pénitence, l'Ordre et le Mariage, sans doute le Christ en a emprunté le signe extérieur à l'Ancien Testament, mais il leur a donné un contenu bien supérieur, et il leur a uni une grâce sacramentelle, en ajoutant à la Pénitence l'absolution sacerdotale, aux pouvoirs sacerdotaux celui de consacrer l'Eucharistie et au Mariage l'indissolubilité (1). Après Alexandre de Halès, d'autres théologiens du moyen âge ont admis, spécialement pour la Confirmation et l'Extrême-Onction, une institution médiate par le Christ et immédiate par les Apôtres : tels sont Guillaume d'Auxerre et saint Bonaventure (2). Par contre Albert le Grand et saint Thomas défendent l'institution immédiate par le Christ, comme étant essentielle pour tous les sacrements chrétiens, parce que Dieu seul a le pouvoir d'unir la grâce sanctifiante à un signe extérieur, de manière que ce signe devienne un instrument infaillible pour la collation de la grâce : les sacrements de la nouvelle loi, encore plus que ceux de l'ancienne, doivent avoir été institués par Dieu (4). C'est à cette opinion que se rangent tous les théologiens suivants, même Duns Scot et Durand. Cette doctrine de

(1) *Summa* 4. qu. 8. m. 2. a. 1 : Alio vel tria sacramenta (sc. poenitentia ordo, matrimonium) quamdam habent additionem a Domino in evangelio. GIESELER fait à tort (*P.-G.* P. 482) la remarque qu'Alexandre de Halès va si loin qu'il dit que des sept sacrements, deux seulement ont été institués par le Christ, même d'après leur forme.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 23. a. 1. qu. 2. — (3) *In Sentt.* 4. dist. 23. a. 13.

(4) *S. th.* 3. qu. 64. a. 2.

l'institution immédiate de tous les sacrements de la loi nouvelle par le Christ, le concile de Trente, quoiqu'il ne l'ait pas formellement définie, l'a affirmée expressément, du moins pour l'Extrême-Onction (S. 14 c. 1). Depuis le concile de Trente, l'opinion opposée a trouvé très peu de défenseurs.

Cependant, même en admettant l'institution immédiate par le Christ, il reste encore la question de savoir jusqu'où vont les prescriptions du Christ dans l'institution du signe extérieur du sacrement; s'il les a déterminés dans leurs parties essentielles *(in specie)* très précisément, ou seulement en général (*generice*) et a laissé à l'Eglise le soin de préciser les particularités. Cette dernière supposition se serait réalisée si, par exemple pour l'Extrême-Onction et la Confirmation, le Christ avait simplement ordonné une onction comme signe extérieur et s'en était remis à l'Eglise du soin de déterminer les détails de ces deux sacrements. Saint Thomas (1) est d'avis que le signe extérieur sacramentel *in specie* a déjà été exactement établi par le Christ. Cependant la sainte Ecriture, la tradition et même l'enseignement de l'Eglise laissent indécises les questions particulières sur l'élément essentiel des signes extérieurs, de sorte qu'il est bien difficile de pouvoir établir, sur tous les points les prescriptions du Christ, ou de décider avec certitude ce que le Christ a institué comme étant l'essentiel du signe extérieur. D'ailleurs même les théologiens de l'école de saint Thomas attribuent à l'Eglise, relativement à quelques sacrements, en particulier pour la Confirmation, la Pénitence, l'Extrême-Onction et le Mariage, le pouvoir de faire des règlements sur la matière, le sujet ou le ministre et de mettre des conditions à la validité. Nous parlerons de ceci à propos de ces sacrements.

Les Scolastiques se sont demandé si Dieu aurait pu aussi bien transmettre à une créature le pouvoir d'instituer des

(1) *S. th.* 3. qu. 64. a. 5.

sacrements en son propre nom. Duns Scot, Durand et d'autres le nient; saint Thomas est pour l'affirmative (1). Sans doute, c'est à Dieu seul que revient de soi le pouvoir d'unir la grâce du Saint-Esprit à un signe sensible, de manière que, par l'accomplissement de ce signe, la grâce soit immédiatement produite ; lui seul a cette *potestas auctoritatis*. Mais Dieu pourrait donner au mérite d'une créature l'importance d'une satisfaction représentative pour les autres, quoique cette représentation ne fût pas *de condigno*, mais *de congruo*, et donner à celui qui aurait ce mérite la charge et l'autorité *(postestas excellentiae)* d'instituer des sacrements pour communiquer cette grâce qu'il a méritée. D'ailleurs il n'est pas douteux que, dans l'institution des sacrements chrétiens, la nature humaine du Christ ait participé, comme instrument immédiat, tout comme elle a contribué à acquérir, par les souffrances et la mort, les mérites infinis de satisfaction. Chaque homme peut participer en quelque manière au privilège de la nature humaine du Christ, par conséquent aussi de manière à être employé par Dieu comme cause instrumentale pour instituer les sacrements. Il ne s'agit d'ailleurs ici que de la possibilité. En fait c'est un caractère essentiel des sacrements chrétiens qu'ils n'ont été institués que par le Christ et ont reçu de lui le pouvoir de sanctifier.

C'est ici que trouve de nouveau son emploi la distinction qui nous a souvent servi, dans la doctrine de l'Eglise et de la primauté (2), entre la *potestas auctoritatis excellentiae* et *ministerii*. A Dieu seul appartient la *potestas auctoritatis*, le pouvoir d'instituer par sa propre toute-puissance des sacrements ; au Christ seul revient en fait par sa nature humaine la *potestas excellentiae*, qui lui permet d'attacher

(1) *S. th.* 3. qu. 64. a. 4 : Potuisse Deum ministris communicare tantam gratiae plenitudinem, ut ad invocationem nominum ipsorum conferantur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio.

(2) Voir plus haut § 115.

à des signes extérieurs déterminés les trésors de grâces qu'il a mérités, et Dieu aurait pu donner à un homme une puissance semblable. Mais, en fait, le Christ n'a donné à ses Apôtres que la *potestas ministerii*, le pouvoir d'administrer les sacrements que lui-même a institués, afin qu'ainsi l'unité de la foi et du culte fût toujours conservée dans son Eglise. D'ailleurs il y a diverses opinions différentes sur la question du temps où les sacrements ont été institués par le Christ, pour le Baptême, la Confirmation, le sacerdoce et le Mariage.

§ 124

Doctrine des Scolastiques sur les conditions requises pour la validité de l'administration et de la réception des sacrements.

A. Pour l'administration valide des sacrements, on a dès le commencement de l'Eglise regardé trois choses comme indispensables : 1. la puissance nécessaire et par conséquent l'Ordre ; 2. l'observation de toutes les parties essentielles du signe extérieur ; 3. l'intention ou volonté du ministre d'accomplir une action sainte de l'Eglise. On parlera plus au long du premier point, à propos de chaque sacrement en particulier, car, pendant le moyen âge il a été particulièrement déterminé relativement à certains détails, surtout pour le Baptême, la Confirmation, l'Ordre et le Mariage. On a décidé, par exemple, si un païen pouvait validement baptiser ; si et à quelles conditions un prêtre peut donner la Confirmation et les ordres mineurs ; quel est le ministre du sacrement de Mariage. Le second point s'est toujours compris de lui-même. Mais le troisième point se rapporte à l'administration de tous les sacrements également, et il fut peu à peu limité et déterminé chez les Scolastiques.

Saint Augustin (1) n'avait pas encore voulu décider avec

(1) *Histoire des Dogmes*. II, 93.

certitude la question d'un baptême donné fictivement, quoique la nécessité de l'intention fût déjà contenue dans les prescriptions du Sauveur sur chaque sacrement en particulier. En effet, lorsque le Christ donne aux Apôtres le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, cet effet dépend autant de l'intention du prêtre, que la célébration de l'Eucharistie en souvenir du Sauveur.

Hugues de Saint-Victor est sur ce point aussi le premier qui exprime très clairement la doctrine de l'Eglise, sur la nécessité de l'intention du prêtre dans la sainte Eucharistie, comme d'ailleurs du ministre dans chaque sacrement (1). Pierre Lombard n'est pas moins clair, dans la doctrine du Baptême, sur la nécessité de l'intention, et pour mieux l'expliquer, il ajoute encore que l'intention du ministre du Baptême n'a pas besoin précisément de se rapporter expressément aux effets surnaturels du sacrement, mais qu'il suffit de l'*intentio celebrandi sacramentum* (2). Sans doute il ne maintient pas cette doctrine avec toutes ses conséquences à propos de l'Eucharistie ;

(1) *Summa*, tr. 5, c. 9 : Non videtur sapientibus, quod debeat baptismus dici, ubi non est intentio baptizandi, sicut et mulieres, quando in balneum immergunt pueros, invocant nomen Trinitatis, sed quia baptizare non intendunt, non est baptismus. In omni enim sacramento ista duo necessaria sunt : ut forma sacramenti servetur et intentio illud celebrandi habeatur. Cf. *Ib.* tr. 6. c. 4.

Hahn, (*Lehre von den Sacramenten*, p. 219), pense que Hugues, dans le dernier passage cité, fait dépendre non la transsubstantiation ou la production de l'Eucharistie de l'intention du prêtre, mais seulement l'effet de la grâce. Mais il comprend mal la pensée de Hugues de Saint-Victor. Ce dernier, dans le passage en question, se fait cette objection : comment se fait-il, que le pain et le vin soient changés au corps du Sauveur, sans que celui-ci soit augmenté ? Par les paroles *quamvis autem substantia panis in corpus Christi convertatur, non tamen corpus Christi augmentatur inde,* il ne pense pas à l'incorporation dans le corps mystique du Christ, mais seulement à la possibilité de l'augmentation, ou de l'extension plus grande du corps réel du Christ, et cette augmentation, il la nie, parce qu'il faudrait pour cela un événement en dehors du cours naturel des choses.

(2) *Sentt.* 4. dist. 6, 5 : Nam in hoc et in aliis sacramentis sicut forma est servanda, ita et intentio illud celebrandi est habenda.

il semble au contraire penser qu'un prêtre hérétique ou schismatique ne peut pas consacrer validement, parce que par suite de son manque de foi il ne peut pas avoir l'intention nécessaire pour consacrer ; cependant il ajoute l'opinion d'autres théologiens qui pensent que le prêtre hérétique ou schismatique peut bien consacrer validement s'il a l'intention d'accomplir ce que veulent faire les prêtres de l'Eglise dans la consécration (1).

La nécessité de l'intention en général pour l'administration valide des sacrements n'était pas par conséquent douteuse chez les Scolastiques : tous ceux qui sont venus plus tard s'accordent sur ce point avec ceux que nous avons cités. Mais dès le commencement on ne s'est pas aussi bien entendu sur la question de savoir sur quoi doit être dirigée cette intention. Est-ce seulement sur l'accomplissement du signe extérieur, ou à la fois aussi sur le côté intérieur du signe? Le débat a là-dessus duré des siècles, et il s'appuya plus tard sur les expressions *intentio externa* et *externa* : par là on caractérisait la différence d'intention d'après la différence d'objet. Au moyen âge le débat est, jusqu'à un certain point, arrivé à conclusion.

Hugues de Saint-Victor pense que dans l'administration du Baptême, faite seulement par jeu, il est toujours possible que l'on ait en vue le côté religieux de l'action, mais qu'en général l'administration des sacrements doit être une action morale *(opus rationale)* et doit donc toujours être unie à une intention (2). Ce point n'est pas développé davantage.

(1) *Ib.* dist. 13, 1 : In hujus autem mysterii expletione sicut formam servari, ita ordinem haberi, sc. ut sit sacerdos, et intentionem adhiberi oportet, ut illud facere intendat. Sed si non credit de illo mysterio sicut veritas habet, numquid potest intendere illud conficere ? et si non intendit, numquid conficit? Aliqui dicunt etiam, non recte de illo mysterio sentientem posse intendere, non quidem illud conficere, quod jam esset recte credere, sed id agere quod geritur ab aliis, dum conficitur, et sic adhibetur intentio, et si intentio dicatur deesse conficiendi illud mysterium, tamen ex quo intendit ea dicere et agere quae ab aliis geruntur, impletur mysterium.

(2) *De sacr.* II, c. 13.

Sur la question de la validité d'un Baptême administré par jeu, Alexandre de Halès répond négativement, si l'intention de celui qui donne ce Baptême se porte principalement ou exclusivement sur la raillerie ou le jeu ; et par l'affirmative, si cette intention n'est que subordonnée ou accessoire, à côté de l'intention de vouloir administrer un sacrement (1). En même temps, Halès essaie d'appuyer la nécessité d'intention sur des motifs de raison théologique, en disant que l'administration des sacrements, par le prêtre comme représentant du Christ, doit être un acte moral libre, et, d'autre part, ne peut devenir efficace que par l'Eglise, que le Christ a établie pour administrer ses sacrements ; or le ministre ne devient représentant de l'Eglise que par l'intention de faire ce que l'Eglise fait. Enfin la forme du sacrement, c'est-à-dire les paroles, n'ont leur signification que par l'intention qui vient s'y ajouter (2). Ainsi se démontrait pour lui la nécessité de l'intention de faire ce que fait l'Eglise *intentio faciendi quod facit ecclesia*, expression qui désigne très exactement l'objet de l'intention et est passée, par lui, dans les écoles théologiques et plus tard dans les décrets dogmatiques de l'Eglise (3). L'intention n'a pas besoin de s'étendre sur les effets particuliers des sacrements, parce que la foi droite et véritable aux effets des sacrements peut manquer, sans que le sacrement soit administré invalidement (4). L'objet de l'intention doit être comme s'exprime Alexandre de Halès lui-même, le *finis*

(1) *S. th.* 4. dist. 13. membr. 1. a. 1.

(2) *Ib.* Necessario requiritur intentio baptizantis in baptismo et ratio haec est, quia ministerium baptismi est opus voluntatis rationabilis et deliberatae..... Alia ratio est haec. Fides est principium universale quo sacramenta, et maxime sacramentum baptismi efficaciam habet, sed haec efficacia sc. fidei non habet locum in isto vel in illo baptizato nisi mediante ministro ecclesiae dispensante. Sed baptizans efficitur minister ecclesiae per hoc quod intendit ecclesia.... Similiter est de virtute verbi, quia nullam habet virtutem nisi mediante dispensatione ministri ecclesiae illud proferentis.

(3) *Ib.* a. 3. — (4) *Ib.* a. 2. 3.

operis, c'est-à-dire ce qui appartient essentiellement au sacrement, mais non pas expressément les effets particuliers du sacrement.

C'est aussi ce que répète saint Bonaventure (1). Chez Albert le Grand, la question en est encore au même point : il demande l'*intentio faciendi quod facit ecclesia*, et pense que cette intention peut encore exister même dans le cas où le signe extérieur du Baptême est donné par plaisanterie. Aussi longtemps que la plaisanterie ne serait pas le but exclusif de l'action sacramentelle, cette intention serait en effet possible, et elle serait exprimée par la forme *ego te baptizo* (2).

Saint Thomas développe les motifs de raison théologique pour la nécessité de l'intention : d'abord par l'intention seulement l'administration du sacrement devient un acte humain ; ensuite, la signification précise, et l'activité surnaturelle de produire la grâce ne sont données au signe du sacrement que par la forme et l'intention qui y est exprimée ; enfin c'est l'intention qui fait des diverses parties du sacrement un tout unique (3). Il est aussi d'accord avec les autres Scolastiques en demandant l'*intentio faciendi quod facit ecclesia*. Il précisa encore en disant que cette intention est une intention virtuelle, quoique ailleurs il l'appelle inexactement une *intentio habitualis*. Mais il n'ose indiquer avec précision quel est l'objet de l'intention ; on le voit surtout dans les explications sur les difficultés relatives à la nécessité de l'intention, lorsqu'il dit qu'une telle exigence mettrait presque toujours en doute la validité du sacrement *in concreto*, et, par conséquent, causerait de grandes inquiétudes au sujet de la grâce reçue. Saint Thomas déclare ne pas savoir avec certitude quelle est l'intention qui est requise ; si elle doit précéder comme un acte intérieur explicite de volonté *(intentio mentalis)*, ou bien si

(1) *In Sentt.* 4. dist. 6. p. 2. a. 2. qu. 1. — (2) *In Sentt.* 4. dist. 6. a. 11.
(3) *In Sentt.* 4° dist. 6. qu. 1. a. 2. — *S. Th.* 3. qu. 64. a. 8

le signe extérieur, accompli avec réflexion et volonté libre, comme un acte fait au nom de l'Eglise, suffit, de sorte qu'on puisse être tranquille là-dessus, aussi longtemps qu'on n'a pas de motif positif pour croire à l'absence de l'*intentio mentalis*. Le saint docteur tient cette dernière opinion pour plus exacte (1). Pour le for externe, cette manière de voir est en plusieurs cas exclusivement la plus exacte. On doit ici regarder comme valide l'administration des sacrements, accomplis d'après les prescriptions du Christ, tant qu'on n'a pas de motif positif suffisant contre la validité du sacrement et pour l'absence de l'intention nécessaire. Mais pour le for interne cette marche négative ne détermine pas exactement l'intention. De là, saint Thomas ne condamne pas, quoique étant moins vraisemblable, l'autre opinion, qui prétend que l'intention *mentalis*, c'est-à-dire *faciendi quod facit ecclesia*, est nécessaire et que, dans le cas d'absence de cette intention chez les enfants, Dieu supplée ce qui manque, mais que chez les adultes la préparation morale du sujet supplée ce qui manque chez le ministre. L'intention du Christ et de l'Eglise doit par conséquent compléter ou suppléer ce qui peut manquer à l'intention chez le ministre.

Duns Scot aborde avec sa perspicacité habituelle la question non résolue et il y répond dans deux sens ou mieux à deux degrés. Premièrement, il établit le plus exactement possible les différences d'intention actuelle, virtuelle et habituelle, et déclare nécessaire, pour l'administration des sacrements, la seconde, c'est-à-dire celle qu'il faut avoir d'abord et qui produit l'accomplissement du signe extérieur comme effet et comme une action morale, quoique, au moment même où le sacrement est administré, il y ait distraction de l'esprit. Secondement, il décrit plus exactement

(1) *S. th.* 1. c. : Et ideo alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri vel recipientis sacramentum.

l'objet de l'intention et établit comme tel, non pas seulement le signe sacramentel, mais un côté intérieur du signe, le but ; non pas le but suprême et éloigné, c'est-à-dire la sanctification de l'âme, mais le but prochain et général, c'est-à-dire, dans le baptême, l'enrôlement dans la communauté chrétienne et l'Eglise ; ainsi l'objet, *faire ce que l'Eglise fait* est par conséquent plus précisément expliqué par un exemple, et entendu en ce sens qu'il faut aussi pour but le signe sacramentel comme un acte saint et un acte de l'Eglise (1). Selon cette doctrine, un hérétique ou un païen peuvent validement baptiser, même s'ils ne croient pas à la seule Eglise catholique : ils doivent seulement faire le signe sacramentel et avoir pour but de faire cet acte comme le fait l'Eglise catholique, c'est-à-dire comme une action mystérieuse ou religieuse. Par les mots *quod facit ecclesia*, il n'est donc pas requis expressément que celui qui donne le sacrement considère l'Eglise catholique, comme étant la seule vraie, mais qu'il tienne l'Eglise en général, pour la vraie Eglise chrétienne. En outre Duns Scot remarque que l'intention du ministre vient s'ajouter aux parties essentielles du sacrement, comme un principe extrinsèque *(principium extrinsecum)*, c'est-à-dire un principe qui vient du dehors et ne fait que précéder le sacrement.

Les Scolastiques suivants n'ont guère précisé davantage (2). Biel en particulier explique les démonstrations de Scot, qui peuvent passer pour l'exacte explication de la doctrine de l'Eglise : le ministre du sacrement doit avoir aussi une intention extérieure de la volonté *(intentio mentalis)* pour faire de l'administration des sacrements un acte moral ; il doit aussi avoir en vue, dans le signe sacramen-

(1) *Reportt. in Sentt.* 4. dist. 6. qu. 6 : Dico quod licet non requiratur in ministro intentio finis in particulari, ut characteris, quia in multis baptizantibus fuit ignotum hoc, quod per characterem intelligimus ; requiritur tamen in ministro intentio finis universalis, ut quod intendat adscribere baptizatum collegio Christianitatis, et facere eum Christianum, et hoc est quod intendit facere ecclesia.

(2) Cf. Dionys. Carth. *in Sentt.* 4. dist. 6. qu. 2.

tel, le but que veulent atteindre les fidèles ou l'Eglise en général *(in genere)* par le sacrement, quoiqu'il ne soit pas nécessaire qu'il ait en vue le but spécial du sacrement qu'il donne *(finis in species)* (1). De cette manière l'objet de l'intention intérieure et le sens de la formule ecclésiastique *intentio faciendi quod facit ecclesia* sont évidemment très exactement et très complètement expliqués, pour permettre de décider, d'après cela, la plupart des cas de conscience. L'intention dirigée simplement sur le signe extérieur ne suffit pas encore, parce qu'il est possible que, chez un comédien ou dans un but d'enseignement, elle soit faite dans un tout autre but que dans un but de sanctification, et par conséquent revêt, suivant le cas, d'après l'intention, un caractère différent. Il faut par conséquent avoir en vue d'une manière quelconque la signification du signe extérieur, pour la religion, non pas sans doute dans tous ses points de vue, car alors seul un savant théologien pourrait administrer validement les sacrements, mais du moins en général *(in genere)*. Avec l'accomplissement du signe extérieur, il faut au moins avoir en vue d'accomplir une action sainte du christianisme et une pareille intention rapporte suffisamment le sacrement au Christ et à l'Eglise.

En ce sens le Concile de Florence, déjà avant Biel, avait défini la nécessité de l'intention *(intentio faciendi quod facit ecclesia)*, le concile de Trente (3) fit de même, en déclarant dans un second passage que l'absolution donnée par plaisanterie ne constitue pas un sacrement valide (4).

B. Les articles de foi relatifs à la réception valide des sacrements seront expliqués et développés à propos de

(1) *In Sentt.* 4. dist. 6. qu. 1 : Ergo requiritur intentio actus ut ordinatus ad finem aliquem : finem utique illum, quem fideles (qui hoc signo utuntur, sc. ecclesia) intendunt.... Ad veritatem sacramenti non requiritur intentio ministri respectu effectus baptismatis in specie ; sed sufficit intendere quod ecclesia intendit in genere.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 3. a. 4. Cf. Bonav. *in Sentt.* 4. dist. 3. p. 2. a. 1.

(3) *S.* 7. can. 11. — (4) *S.* 14, *de poen.* c. 6. can. 9.

chaque sacrement en particulier, parce qu'ils ont besoin d'être tracés à part pour les divers sacrements. Les sacrements ont été surtout institués pour les hommes dans l'état déchu : le Baptême pour tous et les six autres seulement pour les baptisés. La doctrine de la Scolastique, sur l'intention nécessaire au sujet, présente, à ce point de vue, un intérêt particulier ; mais ce point de vue sera spécialement traité dans la doctrine particulière de l'Eucharistie, de la Pénitence, de l'Ordre et du Mariage. Ce qui va au delà de l'obligatoire dans la réception des sacrements n'est plus du domaine de l'histoire des dogmes.

§ 125

Doctrine de la Scolastique sur le Baptême.

De tous les sacrements, le Baptême est celui qui a été le plus étudié à l'époque patristique, en particulier par saint Augustin. Néanmoins il restait encore sur cette matière plusieurs points qui ont été plus exactement limités et précisés par la Scolastique.

1. La *materia remota* du sacrement de Baptême est l'eau ; c'est de là que le sacrement a reçu le nom de *baptismus fluminis*. La Scolastique, sur ce point, développa surtout cette question : pourquoi le Seigneur, pour le premier et le plus nécessaire des sacrements, a-t-il précisément choisi l'eau comme matière? Saint Thomas répond là-dessus très longuement et donne comme raison que l'eau, à cause de sa limpidité et partant de la parenté qu'elle a aussi avec la lumière, est le signe convenable de la lumière et de la grâce ; mais elle désigne plus clairement encore dans le Baptême la purification du péché, et comme élément rafraîchissant l'extinction de la triple concupiscence. L'eau est, sur la terre, la condition de la vie animale et végétale et par là elle est un signe convenable pour la diffusion et l'accroissement de la vie surnaturelle. Enfin elle se trouve

partout et peut être employée sans aucune peine, ce qui est nécessaire pour le Baptême, puisqu'il est le plus nécessaire des sacrements.

La pensée qui se trouve déjà chez saint Ignace d'Antioche, que le Christ, lors de son baptême dans le Jourdain, a donné à l'eau la consécration pour les effets sacramentels dans le Baptême se retrouve partout chez les Scolastiques et est maintenue en ce sens que, pour la matière du Baptême et de l'Eucharistie, il n'y a pas de bénédiction spéciale de l'Eglise, comme pour la Confirmation, l'Extrême-Onction et l'Ordre, parce que le Seigneur l'a bénie une fois pour toutes. Alexandre de Halès (1) renchérit encore là dessus : il dit que le Sauveur a donné à l'eau par son Baptême cette activité, comme une activité potentielle. Saint Bonaventure par contre n'admet pas cette manière de voir de son maître : il ne voit, dans la sanctification de l'eau par le Baptême du Christ, que la détermination de l'eau (*ordinatio*) à servir, en union avec la forme, d'instrument pour la régénération spirituelle (2).

La *materia proxima* est l'action de laver avec l'eau. Les anciens Scolastiques, comme Pierre Lombard (3), Hugues de Saint-Victor (4), ne citent que l'immersion, qui devait alors être encore d'un usage général, et une triple immersion, quoique une seule fût regardée comme suffisante (5). Saint Thomas (6) donne par contre comme matière aussi bien l'immersion que l'aspersion et l'infusion, et, depuis ce temps, l'école est demeurée unanime là-dessus.

2. La forme est, dans le signe extérieur sacramentel, la partie la plus considérable et la plus importante. Dans ses dissertations sur le Baptême, Hugues de Saint-Victor n'a pas eu de cela une conscience bien claire. Il ne veut pas, en effet, décider avec certitude si un pur lavage avec l'eau,

(1) Alex. Al. *Summa* 4. qu. 14. m. 1.
(2) Bonav. *in Sentt.* 4. dist. 3. qu. 3. p. 2. a. 1.
(3) *Sentt.* 4. dist. 3. — (4) *De sacr.* II. p. 6. c. 13.
(5) Alex. Al. *S.* 4. qu. 13. m. 4. a. 3. — (6) *In. Sentt.* 4. dist. 3. a. 4.

sans dire la forme, pourrait être regardé comme un baptême valide, quoique cela lui semble invraisemblable. En s'appuyant sur saint Ambroise *(De trin.)*, il se déclare pour la validité d'un baptême, conféré au nom du Père, ou au nom de Jésus, ou au nom du Saint-Esprit, ou au nom de la Trinité, pourvu qu'il s'y ajoute la vraie foi en la Trinité, alors même qu'on n'aurait pas employé la forme ordinaire : *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (1). Il ajoute encore que le baptême des hérétiques est valide et est reconnu lors de leur retour à l'Eglise.

Pierre Lombard ne répète pas les inexactitudes de Hugues de Saint-Victor : il enseigne, en s'appuyant sur le décret du pape Zacharie à saint Boniface (*De consecr.* dist. 4), que l'invocation et l'expression du nom de chacune des personnes divines, et l'expression des mots *in nomine*, par lesquels est désignée une seule essence divine, sont nécessaires pour la validité, mais qu'une défiguration des paroles, par ignorance de la langue latine, n'empêche pas la validité, tant que le sens demeure le même, comme par exemple la forme *in nomine Patria et Filia et Spiritus sancta*. Par contre, il admet, en s'appuyant sur une décision du pape Nicolas aux Bulgares (*De consecr.* dist. 4 c. 104), que le baptême au nom de Jésus, selon les Actes des Apôtres (8, 12) est valide, que le ministre soit fidèle, hérétique ou juif (2).

Alexandre de Halès a traité de la manière la plus exacte toutes les questions qui se rapportent à la forme et regardé les mots *baptizo te* (ou *vos*, si plusieurs doivent être baptisés à la fois) et l'invocation de chacune des personnes de la Trinité, comme essentiels à la forme (3). La validité du Baptême au nom de Jésus, dans les temps apostoliques, il l'explique, précisément comme après lui saint Thomas, par une révélation spéciale et une inspiration faite par Dieu aux Apôtres, qui, chargés, par suite d'une mission

(1) *De sacr.* II. p. 6. c. 2. — (2) *Sentt.* 4. dist. dist. 3. 5.
(3) *Summa* 4. qu. 13. m. 3. a. 2.

spéciale de glorifier le nom de Jésus, ont conféré le Baptême en ce nom ; mais après l'affermissement du Christianisme, ils sont revenus à la première prescription du Christ, qui était de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (1). Cette interprétation n'est pas en contradiction avec le principe essentiel du Christianisme, que les révélations de Dieu ont été terminées avec celles du Christ et que l'Eglise n'a pas à en donner de nouvelles, mais à expliquer avec son infaillibilité les révélations déjà faites, car l'inspiration pour l'instruction de toute l'Eglise et de l'humanité ne s'est terminée qu'à la mort des Apôtres. Si on venait par dévotion à allonger la forme, quoique cela soit illicite, le sacrement ne serait pas pour cela invalide, pas plus que si l'on négligeait un mot non essentiel ou si on transposait les paroles (2).

Saint Bonaventure s'accorde avec son maître pour expliquer le Baptême au nom de Jésus dans les temps apostoliques, mais il n'en conclut pas, comme on serait porté à le croire, qu'un Baptême conféré sous cette forme serait valide même maintenant, sous prétexte que la fixation de la forme serait de droit ecclésiastique. Au contraire l'Eglise ne fait sur ce point que publier un commandement divin *(jus divinum)* (3), mais elle ne peut elle-même faire aucun changement à la forme prescrite par Dieu. Saint Thomas explique de la même manière la validité du Baptême conféré au nom de Jésus dans les temps apostoliques ; il ajoute, ce qui peut surprendre, que même maintenant l'Eglise pourrait de nouveau prescrire cette forme, si elle était ainsi instruite par une inspiration du Saint-Esprit, ou par

(1) *Ib.* m. 4. a. 1. — (2) *L. c.* m. 3. a. 3.

(3 *In Sentt.* 4. dist. 3. qu. 2 : Dicunt tamen aliqui, quod verbum illud non amittit virtutem propter constitutionem ecclesiae ordinantis, quod tantum fiat in nomine Trinitatis. Unde etsi peccaret sic baptizans, tamen baptizatum esset. Sed communis opinio et certior est quod non esset baptizatum : quia cum sit unicum baptisma in ecclesia, ideo unica debet esse forma, et ideo tantum in nomine Trinitatis baptizat tota ecclesia.

un commandement positif de Dieu (1). Cette proposition ne se trouve pas dans la Somme théologique (2).

Duns Scot pense que le Baptême au nom de Jésus ne peut plus maintenant être considéré comme valide, qu'il ne l'était aux temps apostoliques. Des théologiens postérieurs, et même en particulier le catéchisme romain ont déclaré que le Baptême au nom de Jésus, mentionné dans les Actes des Apôtres (c. 8) était le Baptême chrétien, mais ils n'ont admis aucune forme particulière pour les temps apostoliques, quelque interprétation que les Pères aient donné de ce passage. Par contre la forme usitée dans l'Eglise grecque : *Baptizetur N. N.*, Duns Scot la déclare suffisante, quoique celle de l'Eglise latine soit meilleure et indique mieux la cause instrumentale et la cause efficiente (3). Enfin la Scolastique a remarqué que la matière et la forme doivent être appliquées par un seul et même ministre, et être unies ensemble en une seule action. La forme ne doit pas suivre immédiatement l'effusion de l'eau, mais être proférée en même temps, et l'effet se produit au moment où le signe extérieur est complet pour la matière et la forme (4).

3. Le Baptême a été institué par le Christ ; mais il ne ressort pas de la sainte Ecriture, avec une pleine certitude, quand cela a eu lieu. Pierre Lombard pense que le Sauveur l'a institué lors de son Baptême dans le Jourdain (5). C'est aussi l'opinion de saint Thomas, au moins en ce sens que sans doute le Baptême chrétien a été institué à cette occasion, mais le devoir de recevoir ce sacrement, le Seigneur ne l'a imposé à tous les hommes qu'après sa passion et sa mort (Math. 28, 19) (6).

(1) *In Sentt.* 4. dist. 3. a. 2. ad. 2. qu. ad. 3 : Et hoc etiam ecclesia nunc posset, si speciale praeceptum a Sp. s. haberet, non autem propria auctoritate.

(2) *P.* qu. 66. a. 6. — (3) *Reportt.* 4. dist. 3. qu. 2. schol. 2.

(4) THOM. *S. th.* 3. qu. 66. a. 5. — (5) *Sentt.* 4. dist. 3, 7.

(6) *S. th.* 3. qu. 66. a. 2. : Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit

4. C'est dans la doctrine sur les effets du Baptême que se montre le plus clairement le développement graduel et le progrès constant de l'intelligence du dogme : elle appartient donc tout particulièrement à l'histoire des dogmes. Hugues de Saint-Victor dit simplement que le Baptême opère la rémission des péchés par l'intermédiaire du Saint-Esprit (1). Mais Pierre Lombard, en répétant une opinion qui se trouve déjà chez quelques Pères, donna occasion à de multiples discussions sur les rapports réciproques des divers effets du baptême. Il attribuait à la circoncision la puissance d'opérer la rémission du péché originel, mais il attribuait en outre au Baptême la sanctification positive par la grâce et le don des vertus infuses (2). Le pardon du péché, coulpe et peine éternelle, était par conséquent, non seulement distingué de la sanctification positive (dans la justification par conséquent la justification était distinguée de la sanctification) par la pensée, mais ces deux effets étaient même séparés l'un de l'autre : l'un attribué comme effet à la circoncision, l'autre joint au premier et attribué au Baptême.

Sur la manière dont la grâce est conférée par le Baptême aux petits enfants, il n'y a rien de bien clair dans Pierre Lombard, parce que la distinction entre la grâce habituelle et la grâce actuelle n'était pas encore bien établie. Il se contente de dire que, par le Baptême, le don (*munus*) de la grâce est fait aux enfants, afin que plus tard ils puissent y ajouter l'usage (*usum*) de cette grâce (3). Alexandre de Halès corrige cela sur quelques points, au

quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem, tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit baptismus.

(1) *De sacr.* II. p. cap. 6.

(2) *Sent.* 4. dist. 1, 10 : Ibi enim peccata solum dimittebantur, sed nec gratia ad bene operandum adjutrix, nec virtutum possessio vel augmenum ibi praestabatur, ut in baptismo.

(3) *Ib.* dist. 4, 8.

moins en rappelant qu'une rémission de la coulpe ne se produit jamais dans l'ordre présent, tel que Dieu l'a établi, sans une positive effusion de grâce ; que la grâce *(gratia gratum faciens)* détruit l'âme par un de ses effets et la prépare et dispose par un autre au bien (1).

Quoique une rémission du péché et de la coulpe soit en soi possible sans infusion de grâce — car Dieu aurait pu, à l'origine, attacher pour Adam la libération pure et simple de la coulpe ou l'innocence au *status naturae purae* — cependant, dans l'ordre actuellement établi par Dieu, la coulpe n'est enlevée et détruite que par la grâce. Il faut donc également qu'une pareille grâce ait été attachée à la circoncision si elle opérait la rémission des péchés. Toutefois la grâce du Baptême est bien plus considérable. En effet l'action positive de la grâce pour disposer l'âme au bien devient peu à peu toute différente. Elle donne la force de résister tout d'abord à la concupiscence désordonnée, puis d'accomplir des œuvres méritoires pour le ciel. A ce dernier point de vue la grâce du Baptême est, d'après Alexandre de Halès (2), de beaucoup plus parfaite.

Il est tout aussi exact dans la description des effets du Baptême pour les petits enfants. La conception que nous avons mentionnée plus haut enlève toute force à l'opinion qui prétend que les petits enfants reçoivent seulement la rémission de leur péché sans aucune sanctification positive ou qu'il leur est accordé seulement une grâce destructive de la coulpe, mais sans effet pour fortifier l'âme en vue du bien et pour l'élever au-dessus de la nature. La seule opinion qui subsiste, c'est donc que les enfants reçoivent par le Baptême les grâces surnaturelles, en tant qu'*habitus*. Le but immédiat de ces vertus infuses est de parer l'âme en vue de sa destinée céleste, et ce but est obtenu même chez les petits enfants (3).

(1) *Summa* 4. qu. 7. m. 7. a. 3. — (2) *Ib.* qu. 21. m. 1. a. 2.

(3) *Ib.* a. 4 : Unde si ex virtute circumcisionis non tollitur necessitas concupiscendi, tollitur necessitas sequendi concupiscentiam et debitum

Saint Bonaventure se tient dans la même voie et il compte parmi les effets du Baptême la rémission de tous les péchés et de toutes les peines éternelles ou temporelles, vindicatoires ou satisfactoires en ce qui touche l'âme, et en même temps l'infusion de la grâce sanctifiante et des vertus sacramentelles (1). Seules les peines corporelles du péché originel, telles que la possibilité de souffrir et de mourir, subsistent, afin que personne ne reçoive le Baptême par des vues terrestres. Mais, dans le Baptême des petits enfants, quelques-uns hésitaient à considérer l'infusion des vertus comme un de ses effets, parce qu'avant l'arrivée du sujet baptisé à l'âge de raison elles étaient inutiles. Saint Bonaventure n'est pas de cet avis. Quoique les petits enfants ne puissent encore faire aucun usage des vertus infuses, ils ont cependant besoin de cette parure pour pouvoir entrer dans la vie éternelle (2).

C'est à ce même point de vue que la question est posée par saint Thomas dans son commentaire sur le livre des sentences. Il se prononce notamment pour la doctrine qui soutient que les petits enfants reçoivent au Baptême (3) même les vertus infuses. Mais à propos des effets de la circoncision dans l'Ancien Testament il est, dans sa dernière œuvre, c'est-à-dire dans la Somme théologique, d'un avis différent : de même que tous les sacrements de l'Ancien Testament, la circoncision ne produisait point la grace

non concupiscendi ; propter hoc ergo quod illa gratia tollit originale, reddit gratum et dat virtutem resistendi concupiscentiae.... vel aliter potest dici ut dicunt quidam quod in circumcisione dabatur gratia sc. modica respectu ejus quae datur in baptismo et quia gratia quantumcumque parva plenum habet effectum ad delendam omnem culpam mortalem, licet diminutum et incompletum ad habilitandam animam et perficendam.

(1) *In Sentt.* 4. dist. 4. qu. 2.

(2) *Ib.* dist. 4. p. 2. q. 2 : Et propterea dicendum est, quod dantur eis habitus perfecti virtutum, sicut et adultis, quamvis per illos non operentur.

(3) *In Sentt.* 4. dist. 4. qu. 2. a. 2.

ex opere operato, mais seulement par la foi, ici par la foi des parents *(ex opere operantium)* (1).

Cette opinion ne fut pas aussitôt acceptée par tout le monde. Les théologiens du moyen âge qui représentaient les écoles de Paris suivaient plutôt, presque tous, l'opinion de Pierre Lombard, pour qui la circoncision produisait, avant la venue du Christ, un effet *ex opere operato*. Duns Scot fut également de cet avis. Dans l'explication qu'il en donne, il projette de nouvelles lumières sur le rapport, très relâché pour lui, de la rémission des péchés et de la sanctification positive. Une extinction et une rémission de la dette peuvent être conçues comme possibles, sans infusion de grâce sanctifiante. Si Adam avait été laissé *in statu naturae purae*, le péché, en tant que faute, aurait troublé chez lui le bien naturel *(rectitudo naturalis)* (2), et ce trouble aurait pu être détruit par une grâce sans la *gratia gratum faciens*. Mais dans l'ordre établi de Dieu tous les hommes ont été appelés au ciel en Adam, et ainsi, actuellement, aucune justification n'a lieu réellement dans l'ordre présent qui ne soit opérée par la grâce sanctifiante.

(1) *S. th.* 3. qu. 70. a. 4 : Et ideo alii dixerunt quod in circumcisione conferebatur gratia etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita aeterna, sed non quantum ad omnes effectus, quia non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec etiam ad implendum mandata legis, quod etiam aliquando mihi visum est. Sed diligenter consideranti apparet hoc non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis.... Et ideo dicendum est, quod in circumcisione conferebatur gratia ad omnes gratiae effectus, aliter tamen quam in baptismo..... In circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio ; ita sc. quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem vel alius pro parvulis. — Cette opinion d'Albert le Grand ne ressort pas très clairement de son commentaire sur *Sentt.* 4. dist. 1. a. 19 quand il dit : Et hoc est, quod quidam de antiquis scripserunt, quod circumcisio de se operatur diminutionem poenae, sed virtus fidei in ipsa operabatur remissionem culpae.

(2) Cette rectitudo naturalis est aussi (*Reportt.* 4. dist. 1. qu. 5. schol. 2) appelée justitia originalis.

Le concile de Vienne a donné, à ce sujet, une définition qui doit, d'après l'opinion la plus vraisemblable, s'entendre en ce sens que le Baptême ne communique pas seulement aux petits enfants la rémission du péché originel, mais encore l'infusion des vertus divines (1). Si donc la circoncision avait un effet *ex opere operato* pour la destruction du péché, elle devait aussi contenir la communication de la grâce sanctifiante, et même en première ligne. Cependant la circoncision était incapable, comme tous doivent le reconnaître, de procurer l'entrée du ciel avant la réalisation de la Rédemption ; il fallait tout d'abord que l'Homme-Dieu ouvrît le ciel par sa cruelle passion et sa mort (2).

Mais l'opinion de saint Thomas sur l'effet *ex opere operato* de la circoncision prévalut peu à peu, quoique les Scotistes, comme Biel (3), s'en tinssent à l'opinion opposée. C'est que à ce point de vue se rattachait toute la question de la supériorité des sacrements de la nouvelle loi sur ceux de l'ancienne. Dans ce sens les thomistes s'attachèrent à développer l'opinion de leur maître et à défendre le principe général que les sacrements de la nouvelle loi avaient seuls une grâce inhérente d'un effet *ex opere operato* (4). Le concile de Trente a défini, au moins indirectement, cette même doctrine (5) et favorisé ainsi l'explication qu'a donnée saint Thomas des effets de la circoncision.

En dehors des effets déjà indiqués, le Baptême produit encore l'affaiblissement et l'atténuation de la mauvaise concupiscence, quoique elle reste encore après le Baptême attachée à l'âme pour raffermir la vertu, comme une peine médicinale, fournissant l'occasion de plusieurs mérites. Le Baptême imprime encore dans l'âme un caractère inef-

(1) *Clem.* l. 1. tit. 1. — (2) *Reportt. l. c.* schol. 3.

(3) *In Sentt.* 4. dist. 1. qu. 4. a. 1.

(4) Cf. Capreolum *in Sentt.* 4. dist. 1. qu. 2 : Non potest dici quod sacramenta veteris legis conferant gratiam justificantem per seipsam, id est, propria virtute, quia sic non fuisset necessaria passio Christi.

(5) *S.* 7. can. 2.

façable *(character indelebilis)*. Pierre Lombard insiste particulièrement sur ce caractère. Quelques-uns, dit-il, reçoivent le sacrement et son contenu *(sacramentum et rem)*, ce sont ceux qui reçoivent validement et dignement le Baptême ; d'autres ne reçoivent validement que le sacrement *(sacramentum et non rem)* et ils reçoivent alors purement et simplement le caractère ineffaçable et l'introduction dans l'Eglise visible ; d'autres ne reçoivent que le Baptême de sang ou de désir (1).

Alexandre de Halès admet une différence essentielle entre le caractère du Baptême et la Confirmation, tout comme diffèrent essentiellement l'un de l'autre ces deux sacrements et les grâces qui leur sont attachées (2). Albert le Grand définit le caractère un *habitus* (3), et c'est ainsi également que saint Bonaventure le tient pour un *habitus* infus, avec cette seule différence qu'il n'est pas amissible comme la vertu et qu'il sert à jamais de marque distinctive (4). Mais c'est saint Thomas qui a analysé de la façon la plus profonde et la plus pénétrante les propriétés du caractère. Il n'y voit aucun *habitus* proprement dit, car celui-ci peut toujours être utilisé pour le bien ou pour le mal ; ce n'est pas non plus une disposition, car une disposition n'est qu'un *habitus* incomplet ; c'est seulement un certain pouvoir *(potentia)*, d'ordre surnaturel, qui porte en soi les propriétés d'un instrument, de même que le sacrement et le ministre du sacrement opèrent en tant que causes instrumentales. Le caractère doit en effet disposer à certains actes de l'ordre surnaturel, mais à ceux-là seuls pour l'accomplissement ou la réception desquels le sujet fournit seulement la cause instrumentale. Le caractère que le Baptême imprime sur le sujet le dispose à la réception ou à l'utilisation passive des autres grâces sacramentelles et en même temps à une certaine activité qui correspond à

(1) *Sentt.* 4. dist. 4, 4, 5. — (2) *Summa* 4. qu. 19. m. 8.
(3) *In Sentt.* 4. dist. 6. qu. 5. — (4) *In Sentt.* 4. dist. 6 a. 3.

l'action des sacrements, c'est-à-dire à une action instrumentale (1).

Duns Scot donne les mêmes explications du caractère du Baptême (2), quoiqu'il diffère de l'Ange de l'Ecole en ce qu'il trouve le sujet immédiat ou le premier support du caractère, non dans la connaissance, mais dans la volonté (3).

En général les Scolastiques rattachent l'impossibilité de renouveler le Baptême au caractère ineffaçable qu'il imprime dans l'âme : cependant saint Thomas donne d'autres raisons pour cette impossibilité. Il les tire de l'effet particulier de notre régénération et de notre délivrance du péché originel (4). De tous les effets simultanés du Baptême il résulte encore qu'il assure immédiatement au sujet qui le reçoit validement et dignement l'entrée immédiate dans le ciel, si la mort vient à suivre le Baptême et qu'il n'ait point été commis de péché dans l'intervalle (5).

A peine trouverait-on, dans la question des effets du Baptême, un point que les Scolastiques aient considéré comme assez insignifiant pour ne pas le soumettre au plus minutieux examen. On peut en dire autant de l'opinion qui tient que le Baptême produit des effets égaux chez les petits enfants et communique toujours la même quantité de grâces, pour la raison que tous sont également chargés du péché originel. Alexandre de Halès le suppose tout d'abord, et il remarque que le Baptême chez les sujets adultes peut procurer diverses mesures de grâces, selon leur dif-

(1) *In Sentt.* 4. dist. 4. qu. 1. a. 1 : Patet ergo, quod ipse per hoc signum (signum crucis in capite accedentis ad baptismum) nihil aliud intendit quam illud quod fieri eum participativum divinarum operationum : unde hoc signum nihil aliud est, quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum et aliorum quae ad fideles pertinent : et ad hoc quod has operationes bene exerceat, indiget habitu gratiae, sicut et aliae potentiae habitibus indigent.

(2) *Reportt.* 4. dist. 6. qu. 9. schol. 1. — (3) V. plus haut § 122.

(4) *S. th.* 3. qu. 66. a. 9. — (5) *Ib.* qu. 69. a. 7.

férente préparation et la libre volonté de Dieu. Il n'en est pas ainsi en ce qui concerne la destruction du péché, mais en ce qui concerne la rémission des peines et l'infusion des vertus plus ou moins parfaites (1). De ce qu'il ajoute au même endroit il résulte que saint Bonaventure rattache la diversité des effets produits chez les adultes non à la grâce sacramentelle, mais aux grâces que Dieu communique, à un degré plus ou moins grand, selon la réceptivité morale du sujet.

A ce même point de vue se rattache la solution que saint Thomas donne de cette question ; d'après lui la grâce est communiquée aux adultes dans un degré proportionné à leur préparation, mais en ce qui concerne sa force propre et son effet pour la destruction du péché, et partant pour la justification, au sens le plus étroit, elle est la même chez tous les sujets (2).

Duns Scot, sur ce point, examine tout ce qu'on peut imaginer de possible et il pense que même aux petits enfants il peut être conféré une différente quantité de grâce dans le Baptême, selon le mérite plus ou moins grand des parents du baptisé (3). Les thomistes établissent avec raison que ces différences, si elles doivent se produire, ne sont pas à rattacher au Baptême, mais à la liberté de Dieu, et être considérées comme des effets *ex opere operantium*.

5. Le genre et le mode de l'action propre aux sacrements furent en général parmi les Scolastiques l'objet de maintes controverses : ils furent de plus, pour le baptême, soumis à un examen attentif auquel saint Augustin fournit parti-

(1) *Summa* 4. qu. 21. m. 3 : Gratia baptismalis habet plures effectus : Unum contra malum culpae, alium contra malum poenae, tertium quantum ad ordinem in bonum respectu meriti. Quantum autem ad primum effectum est aequalitas.... In adultis autem quantum ad alia duo non est aequalis effectus ; hoc tamen non est quantum est de virtute sacramenti, sed quantum est de conditione suscipientis..... Unde secundum libertatem beneplaciti ejus cui vult dat plus ; cui vult minus.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 4. qu. 2. a. 2. — (3) *Reportt.* 4. dist. 4. qu. 7.

culièrement occasion. Dans son explication d'un passage de saint Jean (1,32-33), dans son traité 5 et 6 sur saint Jean, ce docteur s'arrête à en donner un sens précis contre les Donatistes, afin de leur montrer qu'il n'y a qu'un Baptême, comme il n'y a qu'une Eglise ; car tout Baptême chrétien est conféré par le Christ dans le Saint-Esprit et ne dépend pas pour sa validité de l'état moral du ministre. Le Christ, Notre-Seigneur, baptisait, d'après saint Jean (1,32-33), de sa pleine autorité dans le Saint-Esprit et il n'a pas confié aux Apôtres la puissance, qu'il possédait comme Homme-Dieu, de conférer eux-mêmes le Baptême à sa place en leur nom. Cette puissance, il se l'est réservée ; car il veut rester le principal ministre du Baptême, et il n'emploie les dispensateurs humains du Baptême que comme ses ministres et ses organes, afin que les fidèles ne soient pas divisés ou entraînés à croire aux hommes (1). Les Scolastiques s'arrêtent à cette explication, notamment Alexandre de Halès le premier, et ils étudient là, tout au long, les divers pouvoirs conférés, avons-nous vu déjà, pour la confection et l'administration des sacrements. Alexandre de Halès distingue à ce point de vue une *potestas auctoritatis*, *potestas excellentiae*, *potestas invocationis* et une *potestas cooperationis*. Le pouvoir proprement dit de pardonner le péché de sa seule autorité est une *potestas auctoritatis* ; en ce sens, elle n'appartient qu'à Dieu et au Seigneur en tant que Fils de Dieu, et il ne peut la conférer à aucune créature ; car dans la sanctification intervient l'action d'une activité régénératrice et créatrice qui est exclusivement à Dieu.

Une *potestas excellentiae* est échue au Christ, Notre-Seigneur, en tant que Fils de Dieu et aussi en tant que Fils de l'homme : c'est le pouvoir de déterminer les moyens par

(1) Cf. Aug. *in Joan.* Tr. 5, 7 : Potuit autem Dominus Jesus Chr., si vellet, dare potestatem alicui servo suo, ut daret baptismum suum tanquam vice sua, et transferre a se baptizandi potestatem, et constituere in aliquo servo suo, et tantam vim dare baptismo translato in servum, quantum vim haberet baptismus datus a Domino.

lesquels, grâce à sa cruelle passion et à sa mort, la rémission des péchés et de la peine serait accordée à tous les hommes ; ce pouvoir dans toute son étendue appartient exclusivement à l'Homme-Dieu, comme Sauveur de tous les hommes. Mais le Christ, Notre-Seigneur, aurait pu virtuellement communiquer à ses Apôtres ou à d'autres saints une pareille *potestas excellentiae*, à savoir celle de produire les sacrements en leur nom ; si bien que l'invocation de leur nom aurait pu être suivie de la rémission des péchés en vertu d'un *meritum de congruo* de leur part. Mais le Seigneur n'a communiqué à aucun homme, pas même à un Apôtre, un pareil pouvoir (*potestas excellentiae et invocationis*), afin qu'il n'y eût parmi les chrétiens qu'une foi, qu'une forme de Baptême, celle qui se fait au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et que tous fussent unis par une seule foi et un seul Baptême, comme des membres vivants, à l'unique corps mystique du Christ (1). Le pouvoir de coopérer à la rémission des péchés (*potestas cooperationis*) ne pouvait, d'après Alexandre de Halès, être communiqué aux hommes par Dieu ; car aucune créature ne peut influer directement sur la volonté d'une autre créature raisonnable. L'intelligence de l'homme sert bien à lui assurer l'action des créatures matérielles ou spirituelles et par là à travailler à son éducation. Mais l'action de la volonté provient du fond le plus intime de l'âme et se produit sur les choses en dehors de nous. Sur la volonté de l'homme, Dieu est donc le seul qui puisse agir directement (2), car Dieu est le créateur de notre être et de notre

(1) *Summa* qu. 15. m. 1 : Hanc potuit Christus contulisse discipulis, ut ad invocationem nominis Petri vel Joannis baptizaretur..... sed non contulit.

(2) *L. c.* qu. 16. m. 2 : Actus enim cognitivae est per motum qui est ab exteriori ad interius. Propter quod ejus perfectioni cooperatur quod est extra sc. creatura ; sed actus affectus est per motum qui est ab interiori ad exterius ; propter quod ejus perfectioni cooperatur qui intra animam est sc. Deus. Item inter animam et Deum nihil est medium quantum ad partem affectivam ; quantum ad cognitivam est utique.

volonté, il habite dans notre être comme dans notre volonté. Entre la volonté des créatures et Dieu il n'y a donc aucun principe ou agent intermédiaire; si Dieu agit directement sur elles, comme cela a lieu par la sanctification, il peut ne se servir d'aucun agent coopérateur, il peut n'opérer la sanctification que par lui seul. En vérité, l'homme coopère à la grâce de Dieu avec sa propre volonté libre, dans l'accomplissement d'un acte de salut, ou bien Dieu accepte la libre coopération de l'homme pour l'accomplissement de sa bonne action dans sa grâce. Mais dans la sanctification de l'homme, son semblable, l'homme ne peut pas coopérer directement en ce sens qu'il ne peut exercer aucune influence directe sur sa volonté. La justification de l'homme est une nouvelle création : de même que Dieu dans la première création ne pouvait se servir d'aucun instrument ou agent de coopération, de même il ne peut le faire pour la seconde. D'après Alexandre de Halès (1), il ne reste donc pour le dispensateur du sacrement qu'une *potestas ministerii* dans la rémission des péchés.

Sur ce point saint Thomas apporte quelques corrections et quelques explications nouvelles, quoique en général il entende, lui aussi, établir des limites à la pleine puissance du prêtre. La *potestas ministerii* doit donc, d'après lui, contenir un certain pouvoir de coopération dans la rémission des péchés, à savoir un pouvoir de coopération instrumentale. Sans doute l'homme ne peut exercer aucune influence directe sur la volonté d'un autre. Mais la création de tout homme individuel est bien l'œuvre exclusive de Dieu, et cependant les parents coopèrent bien, d'une façon éloignée à la génération de chaque homme, en fournissant et en préparant la matière. En général, dans l'ordre naturel des choses, Dieu agit la plupart du temps en se servant des causes finies ; et celles-ci coopèrent dans les mains de Dieu à titre d'instruments. Aussi l'homme peut maintenant coo-

(1) *Ib.* m. 3.

pérer même de loin, d'une façon analogue à la sanctification de l'homme, son semblable, en qualité de cause instrumentale ; d'abord d'une manière éloignée et *ex opere operantis* par des instructions et des exhortations ; ensuite en tant qu'instrument *ex opere operato* par la dispensation des sacrements qui disposent le sujet à la grâce ou qui la lui procurent (1). Le plein pouvoir du dispensateur des sacrements de coopérer par eux à la sanctification de l'homme, son semblable, n'est donc pas une simple intercession *(potestas invocationis)*, grâce à laquelle il détermine Dieu à opérer la sanctification dans tel cas ou dans tel autre, à la façon dont certains saints ont obtenu tel pouvoir de miracles. Le plein pouvoir de dispenser les sacrements, à la différence du pouvoir d'intercession, est, quant à sa force et à son étendue, absolument chez tous ceux qui en sont investis. Il n'agit pas cependant sur la volonté de l'homme, notre semblable.

Saint Bonaventure revient sur cette question à l'opinion de son maître Alexandre : il conteste la coopération du dispensateur à l'action de la grâce sacramentelle ; il n'admet qu'une *potestas ministerii ;* et il expose cette opinion à propos de la consécration, de telle façon qu'il est devenu par là le père de la doctrine scotiste, de l'action simplement morale des sacrements ; nous en parlerons plus au long à l'occasion de la sainte Eucharistie.

6. Sur la question de la nécessité du Baptême, le Seigneur s'était, d'après les termes de l'Ecriture sainte, exprimé avec trop de clarté pour qu'il fût possible entre chrétiens d'avoir des opinions différentes. Les Pères avaient seulement admis que le Baptême pût être remplacé là où sa réception était impossible, et ils avaient trouvé son substitut dans le martyre comme dans le Baptême de la pénitence (3) : tel est le sentiment d'Hugues de Saint-Victor (4).

(1) *In Sentt.* 4 dist. 5. qu. 1. a. 2.
(2) *Conf. In Sentt.* 4. dist. 5 a. 3. qu. 1.
(3) T. *Hist. des Dogmes* II, § 94. — (4) *De sacr.* II. p. 6. c. 6.

et de Pierre Lombard (1). Chez les Scolastiques postérieurs, et tout d'abord même chez Alexandre de Halès (2), apparaissent pour désigner ces substituts les mots *baptismus sanguinis et flaminis*. Cependant les effets n'en sont pas complètement mis en lumière. Le martyre, il est vrai, remplace complètement le Baptême par l'eau, quant à l'essence ; il rend même plus semblable au Christ ; il n'imprime pas cependant dans l'âme un caractère ineffaçable, quoique en son lieu et place il doive au ciel nimber le martyr d'une auréole particulière (3). Dans un cas de nécessité le Baptême de désir *(baptismus flaminis aut poenitentiae)* remplace encore, mais moins parfaitement, le sacrement de Baptême ; car lui aussi a pour effet la rémission de toutes les peines. Il ne comporte donc pas l'entrée immédiate dans le ciel. Il reste, même quand le cas de nécessité a disparu, l'obligation de recevoir le sacrement de Baptême. Sur ces points règne entre les Scolastiques un accord parfait (4). Au Baptême de désir doit se joindre l'acte de foi, de charité et de contrition parfaite et le désir au moins implicite de recevoir le Baptême (5).

De la nécessité *(necessitas medii)* résulte pour tous ceux qui en ont connaissance et qui sont en état de le faire et en usage de leur liberté, l'obligation *(necessitas praecepti)* de recevoir le sacrement de Baptême. Les Scolastiques veulent à cette occasion déterminer le moment où ce devoir prend naissance pour l'homme, surtout *in foro externo*. Cette détermination dépend de la promulgation de la loi positive qui le commande ; toute loi, même la loi positive, doit être connue et publiée, avant d'obliger. Le moment précis où la loi, relative au Baptême, devient obligatoire coïncide avec celui

(1) *Sentt.* 4. dist. 4, 4. — (2) *Summa* 4. qu. 11. m. 5.

(3) *Ib.* qu. 22. m. 4. a. 3.

(4) Cf. Thom. *in Sentt.* 3. dist. 4. qu. 3. a. 3. *S. th.* 3. qu. 66. a. 9. 10. — Duns Scotus, *Reportt.* 4. dist. 4. qu. 6. — Biel *in. Sentt.* 4. dist. 4. a. 2. concl. 9.

(5) Cf. Thom. *l. c.*

où les lois de l'Ancien Testament, y compris celle de la circoncision, perdirent leur force.

A l'occasion de la discussion entre saint Jérôme et saint Augustin au sujet du différend survenu entre Pierre et Paul à Antioche, saint Bonaventure se prononce pour l'explication de saint Augustin qui soutenait que les lois cérémonielles de l'Ancien Testament avaient perdu toute leur force obligatoire dès la mort du Seigneur ; mais, dans le temps qui suivit immédiatement, on pouvait encore, par respect pour Dieu, le premier auteur de ces lois, et dans l'intention de gagner les Juifs au Christianisme, les observer encore quelque temps et les mener pour ainsi dire avec honneur au tombeau, jusqu'à ce qu'elles eussent quelque temps après, à cause de leur faiblesse, perdu toute valeur et tout droit à un respect ultérieur et fussent restées, pour ainsi dire, scellées dans la tombe (1).

Duns Scot regarde comme terme du moment où la loi du baptême acquit sa force obligatoire, le jour de la Pentecôte pour Jérusalem ; car en ce jour eut lieu pour Jérusalem la publication de la loi par le prince des Apôtres (2). Ceux qui n'ont eu aucune connaissance de cette loi seront jugés, comme l'enseigne l'Apôtre (Rom. 2, 12) d'après les prescriptions de la loi naturelle ou de la loi écrite.

Le Baptême de Jean ne pouvait cependant, d'après la doctrine des Scolastiques servir à remplacer le Baptême ; il était seulement ordonné en vue de la pénitence et pour la préparation au Christianisme, mais il ne conférait ni la rémission des péchés ni la grâce sanctifiante (3), il n'avait qu'un effet *ex opere operantis*.

7. Quel pouvait être le dispensateur du Baptême : l'usage de l'Eglise avait répondu depuis longtemps. Dans un cas de nécessité tout laïque avait le pouvoir et le droit d'admi-

(1) Bonav. *in Sentt.* 4. dist. 3. a. 3. — (2) *Reportt.* 4. dist. 3. qu. 4. schol. 4.
(3) Cf. Albert. M. *in Sentt.* 4. dist. 2. a. 3. Thom. *in Sentt.* 4. dist. 2. qu. 2. a. 2.

nistrer, comme le prêtre, le plus nécessaire des sacrements, pourvu qu'il observât la matière et la forme et qu'il eût l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Innocent III décida dans une decrétale spéciale que personne ne pouvait se baptiser, mais que, du reste, tout homme, prêtre ou laïque, homme ou femme, chrétien, juif ou païen, pouvait baptiser validement.

Le Baptême des hérétiques avait déjà soulevé une controverse au troisième siècle. Sa validité dans les canons de l'ancienne Eglise était subordonnée à la foi que la communauté hérétique qui le conférait avait en la Trinité ; car il fallait supposer dans le cas contraire que la formule du Baptême avait subi des modifications essentielles. Quant aux effets du Baptême chez les hérétiques, sur la question de savoir si, en dehors du caractère ineffaçable, il opérait aussi une infusion de grâces, l'Eglise ne s'était pas encore prononcée avec précision : saint Augustin avait lui-même laissé ce dernier point indécis.

La Scolastique répondit à ces questions avec toute décision, mais pas tout de suite. Ainsi Pierre Lombard admet bien la validité du Baptême des hérétiques, mais, en ce qui concerne ses effets à savoir la rémission des péchés et la sanctification, il ne s'exprime pas encore avec une pleine clarté (1). Mais la clarté abonde dans le canon *Firmiter* du quatrième concile de Latran, d'après lequel tout homme peut conférer validement le Baptême de façon à produire tous les effets qui lui sont inhérents ; dès ce moment, tous les théologiens s'expriment avec la même décision. Quiconque observe la matière et la forme et a pleine intention confère le Baptême et fait du sujet baptisé un membre de l'Eglise et un enfant de Dieu, ainsi parle saint Bonaven-

(1) *Sentt.* 4. dist. 4, 2 : His aliisque testimoniis aperte ostenditur, adultis sine fide et poenitentia vera in baptismo non conferri gratiam remissionis, quia nec parvulis sine fide aliena, qui propriam habere nequeunt, datur in baptismo remissio. *Ib.* dist. 6, 1 : Qui tamen foris Ecclesiam baptizantur, non sumunt ad salutem baptismum, sed ad perniciem.

ture (1). Il en est de même si un adulte, dans un cas de nécessité, reçoit le Baptême d'un hérétique et même d'un hérétique qu'il ne reconnaît pas comme tel.

Chez saint Thomas la doctrine relative au ministre du Baptême est complètement développée et en parfait accord avec l'usage de l'Eglise. Pour lui le prêtre et l'évêque en vertu de leur ordination sont les ministres de l'administration solennelle du Baptême, le diacre l'est seulement en l'absence d'un prêtre et dans un cas de nécessité (2). Quant au Baptême dans un cas de nécessité, il peut être conféré par n'importe quel laïque, par une femme, un juif ou un païen (3).

Sur l'intention du ministre *faciendi quod facit ecclesia*, nous avons dit ce qui était nécessaire, dans l'exposé de la doctrine relative aux sacrements en général. Les Scolastiques l'exigent unanimement pour le Baptême (4). Chez Duns Scot la question de la nécessité de cette intention avait été encore éclaircie en ce sens qu'une intention virtuelle *faciendi quod facit ecclesia* était donnée comme nécessaire du côté du ministre et que en même temps il fallait y comprendre une intention extérieure, à savoir l'intention générale, relative aux effets du Baptême, c'est-à-dire celle d'introduire le sujet baptisé dans la société des fidèles du Christ (5). Biel dit à peu près la même chose, en exigeant que le ministre, au moins en général, ait la même intention que l'Eglise (6).

(1) *In Sentt.* 4. dist. 5. a. 2. qu. 2 : Sed tunc non consentit, quando habet impotentiam discernendi ut parvulus : vel quando ille haereticus est occultus, et creditur esse catholicus : aut quando homo est in necessitate constitutus solo necessitatis intuitu..... Quos haeretici baptizant non consentientes haeresi suae, etsi videntur esse de eis, tamen sunt ecclesiae filii, et filii intrant ecclesiam.

(2) *S. th.* 3. qu. 67. a. 1, 2. — (3) *Ib.* a. 3. 4. 5. — (4) *Sentt.* 4. dist. 6, 5.

(5) *Reportt.* 4. dist. 6. qu. 6. schol. 1 : Requiritur tamen in ministro intentio finis universalis, ut quod intendat adscribere baptizatum collegio christianitatis et facere eum Christianum, et hoc est quod intendit facere ecclesia.

(6) *In Sentt.* 4. dist. 6. qu. 1. a. 2.

8. Le sacrement du Baptême est pour tous les hommes un moyen nécessaire de salut et il doit obligatoirement être reçu par tous. Le Seigneur l'a déclaré de la manière la plus expresse et il nous a même montré par son exemple que cette humble soumission et cet assujettissement à un signe extérieur était pour tous une condition de salut, alors qu'il s'est lui-même fait baptiser par Jean. La nécessité de salut s'impose à tous sans exception, pour les adultes comme pour les enfants au berceau. Quiconque ne croit pas et n'est pas baptisé ne peut être sauvé.

Chez les adultes la réception du Baptême peut être simplement valide, ou bien valide et digne. Dans le premier cas ils reçoivent, selon l'expression de Pierre Lombard, le sacrement (*sacramentum*) avec le signe sensible; dans le second, ils ont de plus la rémission des péchés *(rem et sacramentum)*. Pour la réception valide il faut de la part du sujet, s'il est adulte, l'intention de recevoir le sacrement de Baptême. Alexandre de Halès étudie encore de plus près cette intention. Elle ne manque pas encore chez celui qui subit une pression du dehors ou qui se laisse guider par la crainte. Car même dans ce cas le sujet peut encore prendre la résolution de recevoir sincèrement le sacrement plutôt que de rester plus longtemps soumis à cette pression. Mais elle manquerait à celui qui simulerait la réception du sacrement ou qui le recevrait simplement pour l'apparence (*mimice*) (1). Chez un endormi ou chez un fou l'*intentio habitualis* est suffisante : on entend par là celle qui a été prise tout d'abord, mais qui n'a pas encore été reprise à nouveau (2).

Duns Scot a encore déterminé plus exactement l'objet de l'intention de la part du sujet. Celui qui a simulé la réception du Baptême est soumis, il est vrai, à l'obligation de rendre, par une réception valide, un surcroît de respect au sacrement; néanmoins la première réception, même après

(1) *Summa* 4. qu. 18. m. 1. — (2) *Ib.* membr. 3.

l'accomplissement de cette obligation, reste invalide. Ce docteur pense que le sujet ne doit pas seulement diriger son intention vers le signe extérieur : qu'il doit apporter plus que la simple *intentio externa* et qu'il doit avoir en vue l'un ou l'autre des effets du sacrement, notamment la purification du péché, qu'il y croie ou qu'il n'y croie pas ; autrement il ne recevrait pas de sacrement (1).

La théologie n'est pas revenue dans la suite sur cette question. Sans doute elle doit se résoudre par analogie avec l'intention du ministre : et ainsi il n'y a pas d'autre intention habituelle nécessaire que celle de recevoir ce que l'Eglise entend en général opérer. Eventuellement on pourrait n'avoir en vue que d'être mis au nombre des chrétiens. Ainsi l'avait décidé Alexandre de Halès avant Duns Scot (2).

Pour recevoir dignement le sacrement de Baptême, le sujet doit avoir la vraie foi et le repentir de ses fautes ; en sorte que celui qui se fait baptiser dans la foi et sans la contrition *(sine fide et ficte)* reçoit bien le sacrement, mais non le pardon de ses péchés. Il est à remarquer que l'expression *ficte accipere* désigne, chez les Scolastiques depuis Pierre Lombard, la réception sans contrition (3). Cette contrition comprend la douleur et les regrets des péchés commis ; ainsi Alexandre de Halès n'a pas tort de remarquer

(1) *Reportt.* 4. dist. 4. qu. 4 : Distinguo : aut tantum consentit in actum exteriorem, ut in ablutionem aquae tantum, et dissentit effectui sacramenti et ablutioni interiori ; et tunc dico, quod nihil accipit, nec sacramentum, quia idem est de eo, et de permittente se jocose immergi in aqua; non autem omnis immersio in aqua est baptismus nec rem sacramenti recipit, quia respectu illius dissentit, et ita nihil recipit, quo adscribatur familiae Christi ; et per consequens non recepit characterem ; unde talis alias esset baptizandus ad salutem post fictionem. Si autem non tantum consentit in actum exteriorem propter tales minas et flagella, sed etiam in effectum sacramenti interius suscipiendum, consentiens omni illi quod ecclesia intendit facere circa ipsum, interius tamen discredens, vel non credens illi quod faciunt, dico quod recepit sacramentum et characterem, licet non recipiat rem sacramenti ut gratiam..... et ideo non est rebaptizandus, sed cogendus ad dimittendum fictionem.

(2) *Summa* 4. qu. 18. m. 2. a. 3. — (3) *Sentt.* 4. dist. 4, 2.

que celui qui se trouve en état de péché originel doit au moins regretter son état et sa séparation d'avec Dieu, quand même il n'aurait sur la conscience aucun péché personnel (1). Seulement le repentir et le sentiment de Pénitence, en tant que préparation au Baptême, n'est pas tenu de se manifester, comme dans le sacrement de pénitence, par des œuvres satisfactoires extérieures ; il n'est pas nécessaire non plus qu'il contienne la résolution d'entreprendre par surcroît des œuvres satisfactoires. Le Baptême remet en effet du même coup toutes les peines méritées par le péché (2). Encore moins est-il nécessaire qu'une confession des péchés précède le Baptême (3).

Chez les nations chrétiennes le Baptême pour les petits enfants est d'usage ordinaire, parce que les parents chrétiens ont le devoir de faire baptiser leurs enfants peu après leur naissance. La validité et l'effet du Baptême chez ces petits enfants ne font l'objet d'aucun doute ; l'usage de l'Eglise et la tradition n'en permettent aucun. Les Scolastiques le déduisent encore *ratione theologica* des paroles de la sainte Ecriture sur la nécessité du Baptême pour tous (Joan. 3. 5.) et aussi de l'effet de la Rédemption et de la grâce du second Adam, en comparaison des suites du premier péché et de la malédiction pesant sur tous les hommes enveloppés dans le péché d'Adam (4), par le fait de leur conception (Rom. 5). Par contre il paraissait douteux aux Scolastiques si la régénération dans le Baptême devait précéder la naissance charnelle ou si, dans un cas de nécessité, on pouvait baptiser l'enfant dans le ventre de sa mère. Alexandre de Halès exprime là-dessus son opinion ; pour lui le Baptême peut bien dans un cas de nécessité être conféré pendant, mais non avant la naissance, et sûrement avec validité au moment de la naissance, si une partie importante du corps, par exemple la tête, peut être touchée par l'eau (5). Saint Thomas cherche

(1) *Summa* 4. qu. 18. m. 2. — (2) Cf. Thom. *s. th.* 3. qu. 68. a. 5.
(3) *Ib.* a. 6. — (4) Cf. Thom. *l. c.* a. 9. — (5) *Summa* 4. qu. 17. m. 3.

à démontrer, dans un article spécial (1), que l'enfant ne peut pas être baptisé dans le sein de la mère, en partant de cette supposition que, dans les circonstances données, l'eau ne saurait lui être appliquée. Si donc la médecine ou la chirurgie ont fait dans le cours du temps assez de progrès pour que cette application puisse se faire même dans le sein de la mère, il faut admettre, dans les circonstances données, la possibilité d'un Baptême valide.

Une autre question qui souleva des discussions entre thomistes et scotistes, ce fut de savoir si on pouvait licitement conférer le Baptême aux petits enfants des juifs et des païens contre la volonté des parents. La validité du Baptême n'est pas, dans ce cas, mise en doute. Il s'agit de la licéité ; saint Thomas se prononce contre cette licéité, si les parents refusent leur consentement. Contre cette licéité, en effet, parle le droit naturel devant qui les parents représentent avec leur volonté libre la volonté de leurs petits enfants ; d'autre part il y a contre cette licéité le grand danger de voir ces enfants baptisés devenir plus tard infidèles à la grâce (2).

Duns Scot pense au contraire que le droit naturel des parents doit céder devant le droit de Dieu qui veut le Baptême de tous les hommes. Il estime donc permis et louable que les princes chrétiens contraignent les parents juifs et païens à recevoir le Baptême et à faire baptiser leurs enfants (3).

Les thomistes s'en tinrent à l'opinion de saint Thomas. Capréolus notamment en donne tout au long les motifs : si les sujets peuvent être contraints par les princes dans les affaires civiles, ils jouissent, dans les choses de la na-

(1) *S. th.* 3. qu. 68. a. 11.

(2) *S. th.* 3. qu. 68. a. 10.

(3) *Oxon.* 4. dist. 4 : Dico quod si princeps hoc faceret cum cautela bona, sc. ne parentes pueri cognoscentes hoc futurum occiderent pueros suos, et quod baptizatos faceret religiose educari, bene fieret. Imo quod plus est, crederem religiose fieri, si ipsi parentes cogerentur minis et terroribus ad recipiendum baptismum et ad conservandum postea susceptum.

ture et de droit divin, d'une pleine indépendance à l'égard de la puissance temporelle, par exemple pour contracter le Mariage et pour recevoir le Baptême. Au quatrième concile de Tolède (c. 57), il avait été déjà décidé par l'Eglise qu'on ne devait pas contraindre au Baptême les juifs adultes. Il résulte de là qu'on n'a pas le droit de baptiser les petits enfants des juifs contre le gré de leurs parents. Les Pères des anciens temps n'avaient reconnu nulle part ce droit de contrainte aux empereurs chrétiens. Les gens contraints au Baptême apostasiaient dans la plupart des cas et étaient la honte de la religion chrétienne. Finalement il pense pouvoir déclarer que le consentement direct ou interprétatif des parents ou des tuteurs est nécessaire pour la validité du Baptême des petits enfants (1); ce qui est aller trop loin. Biel lui-même, qui sur la plupart des points représente l'école scotiste, abandonne en ceci son opinion (2).

Depuis on a indiqué quelques cas où il est permis de baptiser les enfants juifs et païens sans le consentement de leurs parents : si on est en cas de nécessité, si tout danger d'apostasie est écarté, les motifs cités plus haut perdent leur valeur et l'administration du Baptême est licite.

9. Les cérémonies usitées dans la collation solennelle du Baptême n'ont pas été établies par Notre-Seigneur, mais par l'Eglise (elles sont donc *juris ecclesiastici*), et elles sont appelées par Alexandre de Halès des *sacramentaux*. Leur origine remonte jusqu'aux premiers temps du christianisme ; elles sont notamment mentionnées, pour la plupart, par Denys le pseudo-aréopagite. Alexandre de Halès les explique une à une ; il en ajoute quelques-unes à celles qu'indique Raban-Maur *(De Institutione clericorum)* et qui depuis ce temps étaient en usage dans l'Eglise, à savoir l'infusion d'un peu de sel dans la bouche du baptisé et l'onction des oreilles et du nez avec un peu de salive (3).

(1) *In Sentt.* 4. dist. 5. qu. 1. — (2) *In Sentt.* 4. dist. 4. qu. 2. a. 3.
(3) *Summa* 4. qu. 23.

§ 126

Doctrine de la Confirmation

La Confirmation a été étudiée au second rang dans la série des sacrements par Hugues de Saint-Victor qui le premier a donné une doctrine d'ensemble sur les sacrements.

1. De son signe extérieur la Confirmation a reçu le nom de *Chrisma* et de *manuum impositio,* parce que l'onction faite avec le chrême sur le front, jointe à l'imposition des mains, forme la *materia proxima* de ce sacrement (1). Chez Pierre Lombard, et généralement désormais, le second des sacrements s'appelle Confirmation, à cause de ses effets ; quant à son signe extérieur il est semblablement désigné par Pierre Lombard ; seulement il est tenu plus de compte de l'onction du chrême sur le front que de l'imposition des mains (2).

Il est une inexactitude qu'Alexandre de Halès introduisit dans sa doctrine de la Confirmation. Il supposa tout d'abord que la Confirmation comme l'Extrême-Onction avait été établie directement par les Apôtres, soit que le Christ les en eût chargés, soit à la suite d'une inspiration par le Saint-Esprit (3). Il ne s'arrêta pas là ; il attribua à l'Eglise le pouvoir de régler le signe extérieur d'après la matière et la forme du second sacrement et de la déterminer de plus près. Dès lors il lui devenait facile d'admettre que les Apôtres avaient au début conféré le Saint-Esprit par la simple imposition des mains sans chrême et sans forme et que plus tard seulement l'Eglise avait introduit le chrême, mélange d'huile et de baume, comme matière, et fait de sa bénédiction par l'Evêque une condition de sa

(1) *De sacr*. II. p. 7, 1, 2. — (2) *Sentt*. 4. dist. 7.

(3) *Summa* 4. qu. 8. m. 2. a. 1 : Sacramentum vero confirmationis et extremae unctionis dedit per Apostolos..... Et praesumi potest quod ex doctrina Christi hoc fecerunt, licet non sit scriptumib idem, vel ex inspiratione Spiritus sancti hoc fecerunt. — (4) *Summa* 4. qu. 24. m. 1.

validité (1) et prescrit aussi une forme déterminée : « *Consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Pour lui, les paroles, ainsi que le mot *Chrisma* et l'invocation de la Sainte-Trinité, sont donnés comme éléments essentiels de la forme ; la forme de l'Eglise romaine méritait en général la préférence, quoique dans les questions de discipline la diversité peut aussi dominer (2). A ce point de vue Alexandre dépassa presque les bornes concédées par lui pour la pleine autorité de l'Eglise, en matière de sacrements en général, et il lui attribua plus qu'une *potestas ministerii.*

En ce point, saint Bonaventure subit, d'une manière très évidente, l'influence de son maître. Il pense aussi que le Seigneur n'a pas institué directement le sacrement et qu'il n'a réglé directement ni la forme ni la matière. Avant l'Ascension du Seigneur, le Saint-Esprit n'avait pas encore été envoyé et les Apôtres avaient été confirmés, le jour de la Pentecôte, et remplis du Saint-Esprit sans l'aide d'un sacrement. Ils avaient donc aussi eux-mêmes conféré tout d'abord le Saint-Esprit sans une forme déterminée. Après la mort des Apôtres, le Saint-Esprit avait institué par le moyen de l'Eglise le signe extérieur de la Confirmation (3). La bénédiction du chrême par l'évêque est également donnée par saint Bonaventure comme essentielle à la validité du sacrement ; il fait valoir pour cela que dans le Baptême et dans la sainte Eucharistie la bénédiction de leur matière spéciale doit être accomplie par le Seigneur lui-même, mais qu'ici elle doit être accomplie par l'Eglise (4).

(1) *Ib.* m. ?. a. 1 : Illa enim chrismatis benedictio est de necessitate sacramenti hujus; et ideo forte sic instituit ecclesia. — (2) *Ib.* a. 2.

(3) *In Sentt.* 4. dist. 7. a. 1. qu. 1 : Unde confirmati sunt a Spiritu sancto immediate sine ministerio et sacramento : et ideo ipsi alios confirmabant etiam sine verbo. Sed postquam bases ecclesiae Apostoli, sc. qui a Deo, non per homines erant ordinati et confirmati defecerunt, instituit Spiritus sanctus hujus sacramenti formam, cui etiam virtutem sanctificandi dedit. Cf. *ib.* qu. 2 : Institutum est ergo elementum Spiritu sancto dictante ab ipsis ecclesiae rectoribus. — (4) *Ib.* qu. 2.

Tout autre est l'enseignement d'Albert le Grand. Pour aucun sacrement, pas plus pour la Confirmation que pour les autres, il ne renonce, ni à les faire instituer par Notre-Seigneur, ni à faire régler par lui leur signe extérieur. Et quoique l'Ecriture sainte ne dise rien de précis à ce sujet, la tradition atteste que l'Eglise ne s'est jamais catégoriquement attribué le pouvoir d'instituer les sacrements et que les sept signes extérieurs de nos sept sacrements, y compris la Confirmation, ont toujours été dans l'usage de l'Eglise. Seulement la Scolastique éprouvait quelque embarras à indiquer ces témoignages historiques, comme en général elle en éprouvait, dans tout ce qui était sciences exactes ; tout aussi embarrassé est Albert le Grand quand il se réclame (1) du Pseudo-Aréopagite. Du reste il tient lui aussi la bénédiction du chrême pour essentielle et indispensable à la validité du sacrement (2).

L'enseignement de saint Thomas est identique. La Confirmation n'a pas été instituée par les Apôtres, encore moins par l'Eglise dans les temps postérieurs aux Apôtres, mais par le Christ lui-même (3). Le Seigneur a donc réglé la matière et la forme quoique nous ne puissions pas le déduire de la sainte Ecriture seule. La forme des divers sacrements fut transmise par la tradition orale et confiée à la discipline de l'Arcane (4).

Dans la suite, cette doctrine de l'institution immédiate de tous les sacrements par Notre-Seigneur est devenue prédominante dans l'Eglise et elle a été si bien avantagée par le concile de Trente que l'opinion de saint Bonaventure n'a plus trouvé d'écho.

Saint Thomas se prononce encore pour la nécessité de la bénédiction du chrême par l'Evangile (5).

(1) *In Sentt.* 4. dist. 7. a. 2 : Alia confirmatio quae imprimit characterem sacramentalem ad expulsionem timiditatis ex fomite provenientis nunquam ab Apostolis facta est sine verbis et materia determinata : propter quod habemus capitulum speciale in Dionysio in eccl. hier., qui cum Apostolis fuit. — (2) *Ib.* a. 3. — (3) *In Sentt.* 4. 7. qu. 1. a. 1.
(4) *Ib.* a. 2. — (5) *S. th.* 3. qu. 72. a. 3.

Les articles de foi relatifs à la matière de la confirmation furent définis par le concile de Florence dans le décret du pape Eugène IV *Pro Armenis;* l'onction par le chrême, mélange d'huile et de baume, sur le front du confirmand et la bénédiction du chrême par l'évêque y sont donnés comme essentielles.

2. Sur les effets de la Confirmation et sur son caractère, en particulier sur la différence spécifique de ce caractère et de celui du Baptême, la Scolastique n'apporta pas de développements nouveaux. Relativement aux effets et à la grâce sacramentelle, on s'en tint en général à la doctrine reçue, à savoir que la confirmation accroissait spécialement la grâce sanctifiante afin que le confirmand reçût force et vigueur pour confesser la foi dans la lutte pour le règne du Christ (1). Accidentellement elle pouvait comme l'Extrême-Onction et l'Eucharistie produire une infusion de grâce sanctifiante. Conformément à cela, comme nous l'avons déjà indiqué, le signe caractéristique et indélébile, attaché à la Confirmation, fut conçu comme différent de celui du Baptême, dont il formait un complément et une extension ; par là le confirmand reçoit l'empreinte spirituelle et le pouvoir de prendre activement part dans la *militia Christi*, principalement par une libre et courageuse profession de foi (2).

3. Le point le plus difficile de la doctrine de la Confirmation, ce fut, pour la Scolastique, de déterminer quel en était le ministre ordinaire et extraordinaire (3). Le théologien franc Ratramne, du IX[e] siècle, mentionne, comme la plupart des Pères, le pouvoir propre aux seuls évêques d'administrer le sacrement de Confirmation : Hugues de Saint-Victor s'exprime de la même manière, à propos de l'onction du front; il ajoute cependant que le pape Sylvestre, d'après le *Liber pontificalis*, avait fait de l'onction du chrême sur

(1) Alex. Al. *summa* 4. qu. 26. m. 1. a. 1. 2. Thom. *s. th.* 3. qu. 72. a. 7.
(2) Thom. *l. c.* a. 5. 6. — (3) C. *Graecorum opposita*, IV, 7.

la tête du confirmand une cérémonie à exécuter par les prêtres, pour suppléer de quelque façon à la Confirmation, en faveur de ceux qui, avant d'avoir reçu ce sacrement, tomberaient en danger de mort en dehors de la portée des évêques (1). Pierre Lombard déclare seulement qu'aux évêques seuls, comme successeurs des Apôtres, appartient le pouvoir de confirmer (2). Mais c'est dans Alexandre de Halès que la doctrine de l'Eglise trouve son expression exacte, à savoir que l'évêque est le ministre ordinaire; que le pape peut cependant par délégation autoriser un simple prêtre à confirmer, en qualité de ministre extraordinaire, dans des cas pressants ; en outre les évêques même schismatiques et hérétiques peuvent validement conférer ce sacrement. Les évêques possèdent en effet ce pouvoir, en vertu de l'ordre ou de la consécration, les prêtres en vertu d'une délégation extraordinaire (3). Tel était l'usage de l'Eglise, telle a été définie plus tard la doctrine par le concile de Trente.

Mais il y avait à expliquer cette doctrine. Saint Thomas y a particulièrement excellé. L'autorité sur le corps réel du Christ, c'est-à-dire dans l'administration de la sainte Eucharistie, ne peut être conférée par le Christ même qu'au moyen d'un sacrement et elle est confiée aux prêtres par l'Ordre, comme aux évêques est conféré, grâce à la consécration épiscopale, le pouvoir d'administrer le sacrement de l'Ordre. Les sacrements de la sainte Eucharistie et de l'Ordre se rapportent donc, le premier directement, le second indirectement, au corps réel du Christ. Les autres se rapportent à son corps mystique, à la sanctification et au perfectionnement de chaque fidèle comme membre du corps du Christ ; ainsi intervient dans l'administration de ces sacrements chez les uns plus, chez les autres moins, en dehors du pouvoir de les conférer *(potestas ministerii)*, le pouvoir de

(1) *De sacr.* II, 7, 3. — (2) *Sentt.* 4. dist. 7, 1.
(3) *Summa* 4. qu. 28. m. 1. a. 3. § 1.

juridiction de l'Eglise, soit qu'elle fixe la foi, soit qu'elle en règle la valeur, dans la mesure où elle doit maintenir l'unité des membres et leur vivante communication au corps mystique du Christ entre eux et avec leur chef, et pour cela elle doit prendre les mesures qui concernent la disposition des sujets, et les pouvoirs des ministres des sacrements et qui touchent aussi, non directement, mais indirectement à l'essence et à la validité des divers sacrements. Ce pouvoir de juridiction ou cette fonction pastorale a son siège principal dans le successeur de saint Pierre ; voilà pourquoi il possède sur le corps mystique du Christ, et sur les sacrements qui s'y rapportent, à savoir la Confirmation, la Pénitence, l'Extrême-Onction et le Mariage, (car le Baptême sert à faire de l'homme un membre du corps mystique du Christ), le plus haut degré de juridiction, et c'est lui qui se montre, à propos de la Confirmation, dans la délégation donnée à un prêtre pour conférer ce sacrement. Seulement le pape ne peut déléguer qu'un prêtre et non un diacre ou un laïque confirmé ; car le prêtre, grâce à sa consécration, a déjà reçu de Dieu un pouvoir supérieur, à savoir celui qu'il a sur le vrai corps du Christ, et il peut ainsi être député à quelque chose de plus imparfait. Ainsi la doctrine de l'Eglise tient le milieu entre les deux extrêmes qui alors avaient encore quelques représentants ; quelques-uns, en effet, regardaient le pouvoir conféré à quelques prêtres de Sardaigne, comme conférant seulement le droit d'administrer un simple sacramental et ils réservaient exclusivement aux évêques le pouvoir de confirmer ; d'autres reconnaissaient au pape le pouvoir de donner aux prêtres le droit de conférer la prêtrise, aux diacres celui de conférer le diaconat, aux confirmés celui de conférer la Confirmation (1).

(1) *In Sentt.* 4. dist. 7. qu. 3. a. 1 : Ideo media via tenenda est. Et ideo sciendum est, quod cum episcopatus non addat aliquid supra sacerdotium per relationem ad corpus Domini verum, sed solum per relationem ad corpus mysticum, Papa per hoc quod est episcoporum summus non dicitur

Capréolus *(princeps Thomistarum)* s'empare à nouveau de ce que la Scolastique admettait depuis Alexandre de Halès, sur les divers pouvoirs relatifs aux sacrements *(potestas auctoritatis, excellentiae, ministerii)*, et il attribue au pape, non seulement la plus haute *potestas ministerii*, c'est-à-dire les pleins pouvoirs pour la dispensation des moyens de salut, mais même la plénitude de la puissance législative et exécutive ; en sorte qu'au nom et par mission du Christ elle doit régler et déterminer ce qui appartient, sinon en première ligne à l'essence des sacrements, mais en seconde, à la validité, c'est-à-dire aux dispositions préparatoires qu'elles exigent. Cela a lieu pour la Confirmation, la Pénitence, l'Extrême-Onction et le Mariage. Ces pleins pouvoirs sont contenus, au moins implicitement, dans le pouvoir souverain de lier et de délier, autrement dit dans le pouvoir des clés qui dans le royaume de Dieu appartient à Pierre et à ses successeurs, alors même que ce pouvoir n'a pas été explicitement indiqué au préalable pour tous les divers cas. C'est de ce pouvoir suprême, relatif aux sacrements qui se rattachent au corps mystique du Christ, que les papes ont fait dériver sous la conduite du Saint-Esprit le pouvoir de faire d'un prêtre ordinaire, dans les cas de nécessité, le dispensateur de la Confirmation (1).

habere plenitudinem potestatis per relationem ad corpus Domini verum, sed per relationem ad corpus mysticum. Et quia gratia sacramentalis descendit in corpus mysticum a capite, ideo omnis operatio in corpus mysticum sacramentalis, per gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus Domini verum : et ideo solus sacerdos potest absolvere in loco poenitentiali et baptizare ex officio. Et ideo dicendum quod promovere ad illas perfectiones, quae non respiciunt corpus Domini verum, sed solum corpus mysticum, potest a papa qui habet plenitudinem pontificalis potestatis committi sacerdoti, qui habet actum summum super corpus Domini verum, non autem diacono nec alicui inferiori.

(1) *In. Sentt.* 4. dist. 7. qu. 1• ad 8 : Ex quibus apparet quod ordinare aliquid pertinens necessario ad sacramentum non quidem primarie et principaliter, sed secundarie et minus principaliter potissime ex commissione Christi, non pertinet ad potestatem excellentiae in sacramentis, sed ad potestatem ministerialem, non quidem qualiscunque aut cujuscunque ministri, sed solum ministri qui habet plenitudinem potestatis ministe-

Il en a été ainsi pour le pouvoir de conférer les ordres mineurs et pour la bénédiction du chrême et de l'huile sainte. Le pouvoir d'instituer les sacrements ou d'en régler la matière et la forme *(potestas excellentiae)* n'a donc pas été confié à l'Eglise, mais bien celui de préciser (*in specie*) en cas de nécessité la matière et la forme et de régler les dispositions préalables desquelles dépend, en seconde ligne il est vrai, la validité même des sacrements ; ce que nous venons de dire trouve son application dans l'établissement des empêchements du Mariage, dans la déclaration de la nécessité de la bénédiction du chrême et de l'huile sainte. De cette manière, la *communis sententia theologorum* qui veut que la bénédiction de la matière par l'évêque ou par un prêtre particulièrement délégué soit exigée pour la validité de la Confirmation comme de l'Extrême-Onction, apparaît en parfaite harmonie avec l'autorité de l'Eglise et de son chef suprême. A ce pouvoir de prendre de telles dispositions et d'accorder de pareils pouvoirs est joint, cela va de soi, celui de dispenser de ces mêmes mesures.

On doit avouer que ces théories sont en parfait accord avec l'idée de l'Eglise et de ses rapports avec le Christ et qu'elles donnent une excellente solution à toutes les difficultés soulevées. Elles ne supportent pas la moindre comparaison avec ce que Duns Scot apporte pour les résoudre. Il s'attache, pour lui, aux expressions exagérées et passionnées de saint Jérôme sur le rapport de la dignité épiscopale et de la dignité sacerdotale et il laisse, au moins indécise la question de savoir si la première n'a pas été instituée par l'Eglise et si à l'origine celle ci n'a pas reconnu à tous les prêtres le pouvoir de confirmer. D'après lui les papes pourraient de nouveau introduire cette égalité originelle de pouvoir, relativement à la Confirmation, et accor-

rialis in ecclesia, cujusmodi est papa. Hoc enim non est instituere sacramenta quoad essentialia sacramentorum et substantiam ; sed ordinare et disponere de quibusdam actibus necessario tamen requisitis ad complementum sacramentorum, et hoc non auctoritate propria sed ex commissione Christi speciali vel generali implicita vel explicita.

der encore à tous les prêtres le pouvoir de confirmer (1). En faisant, par sa définition doctrinale, de l'évêque le ministre ordinaire de la Confirmation et en reconnaissant comme de droit divin la supériorité conférée par le Christ aux évêques sur les prêtres, le concile de Trente a rejeté les conceptions de Scot. Les évêques reçoivent directement de Dieu, à la suite de leur consécration épiscopale, le pouvoir de confirmer, et la sagesse et la convenance de cette disposition divine éclatent aux yeux de tous. Non seulement il apparaît convenable que l'admission des fidèles dans la milice du Christ soit l'œuvre de ceux qui ont été établis comme les chefs de la lutte pour le royaume du ciel, mais il semble tout aussi convenable que tous les fidèles, lors de la réception du sacrement de perfection, entrent en relation et en contact avec ceux qui sont les colonnes de l'Eglise, les successeurs des Apôtres, les dépositaires des grands pouvoirs doctoraux, sacerdotaux et pastoraux, et les frères des fidèles et que par la réception de ce sacrement tous reconnaissent publiquement leur supériorité sur les prêtres et la hiérarchie établie par Dieu.

Dans l'Eglise grecque, au moins dès les temps apostoliques, comme nous l'avons vu dans les volumes précédents, domine un autre usage, en ce qui concerne le ministre de ce sacrement. Là les prêtres confirment ordinairement au nom des évêques qui les en chargent. Les papes n'ont jamais formellement reconnu cet usage, mais ils ne l'ont pas expressément rejeté. Innocent III défendit aux prêtres latins de Constantinople de conférer la Confirmation sans autorisation du pape et à l'exemple des prêtres grecs ; il y avait alors à Constantinople un patriarche latin. Innocent IV fit la même défense pour l'île de Chypre et Clément VIII pour plusieurs îles de la Méditerranée. En revanche le concile de Florence n'a pas déclaré invalide la Confirmation conférée selon l'usage de l'Eglise grecque. Il n'est

(1) *Reportt.* 4. dist. 7. qu. 1. schol. 2.

donc pas défendu de supposer que, pour les contrées où ils n'ont porté aucune défense, les papes suppléent tacitement à ce qui manque aux pouvoirs des prêtres grecs (1).

§ 127

Doctrine sur l'Eucharistie. Controverses sur la Communion parmi les théologiens francs du IX[e] siècle.

Pendant le IX[e] siècle, dans les écoles théologiques de l'empire franc dont Charlemagne avait fait pour les nations chrétiennes le centre de gravité de sa politique, il y eut une vie politique assez agitée. Dans les diverses luttes soutenues par l'orthodoxie contre l'Adoptianisme et le prédestinatianisme, les théologiens francs se portèrent aux premiers rangs. Il en fut de même dans les controverses relatives à la sainte Eucharistie.

A. Saint Paschase Radbert (786-860 ou 865), professeur de théologie du cloître de Corbie en Picardie, qui avait d'abord pris part aux controverses sur la virginité de Marie, attira l'attention par son livre *De corpore et sanguine Domini* (2), ou plutôt par diverses propositions qui y étaient contenues ; il eût fallu cependant y voir une excellente étude sur le mystère chrétien. Ce livre avait été écrit pour les moines de Corvey sur le Veser vers 830-840.

1. La transformation substantielle du pain et du vin au corps et au sang de Notre Seigneur est, en tant qu'élément essentiel du dogme de la sainte Eucharistie, placée au premier plan ; seules les formes de la matière restent les mêmes après comme avant la consécration (3). Le pouvoir d'opérer une telle transformation appartient certainement à Dieu, le Créateur du ciel et de la terre, qui a tout appelé

(1) Cf. Bened. XIV *de syn. dioec.* VII. — (2) Imprimé dans la *Bibl. max.* Tome XIV et chez Migne, *Cursus Patrol.* Tom. 120.

(3) *L. c.* c. 8, 2 : Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem jam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur. Cf. c. 21, 9.

du néant à l'être ; il appartient également à l'Homme-Dieu qui par plusieurs miracles a démontré dans sa vie terrestre sa puissance divine et qui par maints de ces miracles, par exemple celui des noces de Cana, celui de la multiplication des pains, a montré dans la miraculeuse transsubstantiation opérée dans l'Eucharistie comme le but, la plénitude et le couronnement de cette puissance (1). Les Calvinistes eux-mêmes ont avoué plus tard que la transsubstantiation était exprimée chez Paschase Radbert dans les termes les plus équivoques.

2. Ce qui fit surtout sensation chez ce saint, ce fut de lui entendre dire que le corps actuellement présent dans la sainte Eucharistie était le même que celui qui était né de Marie, était mort sur la croix et était ressuscité le troisième jour (2) ; ce qui était manifestement exact tant qu'on rapportait l'identité à la substance, mais qui pouvait être attaqué si on la rapportait à l'apparence. L'identité prise au premier sens avait été enseignée même par les Pères (3).

3. En quel rapport se trouvent les formes du pain et du vin vis-à-vis du corps et du sang du Seigneur, après la consécration, et peuvent-elles être appelées la figure du corps du Christ? C'est là une question qui ne fut pas moins débattue. Paschase explique la consécration en ce sens que le pain et le vin sont effectivement *(potentialiter)* transformés au corps et au sang du Christ ou en ce sens que le corps du Seigneur dans la sainte Eucharistie est produit par le Saint-Esprit, au moyen de la substance du

(1) *L. c.* 1, 5 : Alia namque Christi miracula hoc unum passionis confirmant sacramentum, et ideo non ob miraculum ista mutantur exterius in speciem, sed interius, ut fides comprobetur.

(2) C. 1, 2 ; Et quia voluit, licet in figura panis et vini maneat, haec sic esse omnino, nihilque aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt ; unde ipsa veritas ad discipulos : Haec, inquit, caro mea est pro mundi vita, et ut mirabilius loquar, non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro.

(3) Cf. Ambr. *de myst.* c. 9. — Greg. Nyss. *orat. cat.* c. 37. — Chrys. *in 1 Cor.* hom. 24.

pain, comme il fut produit par le même Esprit, au moyen de la très sainte Vierge (1). Cependant l'effet de cette transformation ne tombe pas, dans l'Eucharistie, sous nos sens ; elle s'accomplit seulement pour la foi d'une manière intérieure et cachée, et par figure ; et cette figure n'est pas simplement une figure ou un symbole à la façon de la manne, mais elle est accompagnée de vérité et de réalisation ; la sainte Eucharistie de plus est en vérité *(in veritate)*, et non seulement en figure *(sub figura)*, le corps du Seigneur (2).

4. Celui qui communie indignement et qui, chargé d'un péché grave et séparé du corps mystique du Christ ne s'approche pas moins de la table du Seigneur, reçoit sans doute le corps du Seigneur ; seulement il ne le reçoit pas pour le salut et pour la nourriture de l'âme mais pour le jugement et pour la damnation, comme Judas (3). Ce péché apparaît d'autant plus digne de châtiment qu'en communiant indignement on reçoit le corps du Seigneur, à proprement parler, des mains même de l'Homme-Dieu qui, il est vrai, se fait représenter par le prêtre comme son organe et qui réside sur l'autel entouré des Anges (4).

(1) *L. c.* c. 4, 1 : Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut sicut de virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur. Le mot *creari* n'est pas, il est vrai, heureusement choisi, il ne devrait servir qu'à marquer une analogie.

(2) *Ib.* c. 5, 1 : Si quidem in praefiguratione idem et umbra corporis atque exemplaria erant, sed non idem in adimpletione veritatis : quia quod tunc adumbratur in designatione futurorum imago veritatis ; nunc autem mysterium impletae veritatis, et facta est eucharistia ex resurrectione caro Christi, quae prius per agnum vel per eamdem ecclesiam figurabatur credentibus adfutura..... Nos vero..... non figuris legalium aenigmatum adumbratam, sed his detectis et evacuatis, sola veritate fruimur.

(3) *Ib.* c. 8, 1 : Ausus est sine poenitentia et correctionis venia, sancta mysteria temerare, nec praesentiam divinae majestatis veritus, dum cogitat nihil amplius quam quae videntur. — (4) *Ib.* n. 3.

5. La Sainte Eucharistie n'est pas seulement un sacrement, mais aussi un sacrifice et elle a été choisie par le Christ, afin que nous, qui avons besoin tous les jours du pardon de nos péchés, nous nous souvenions (1), par le renouvellement quotidien de la passion et de la mort du Seigneur, de la cause méritoire de ce pardon des péchés et que nous unissions nos sacrifices quotidiens au sacrifice du Christ (2). A cette occasion Paschase voit dans l'ange dont il est question dans la prière après la consécration *Te supplices rogamus*, le Seigneur lui-même qui sur l'autel présente nos sacrifices à son Père céleste : cette explication souleva des oppositions.

6. Comme le prêtre n'intervient que comme organe ou instrument dans l'oblation de la sainte Eucharistie et qu'il agit au nom et au titre du Christ, la validité de ce qu'il accomplit ne dépend pas de son état moral mais de sa consécration (3).

7. L'expression *sub figura* est employée par Paschase pour les apparences du corps du Christ dans la sainte Eucharistie afin d'écarter toute conception Capharnaïte. Les formes du pain et du vin qui restent après la consécration ne croissent pas avec la substance du corps du Christ dans l'unité qu'elles formaient avant la consécration avec la substance du pain, comme si elles devenaient des accidents du corps du Christ, comme si tout ce qui survient dans ces formes devait atteindre en même temps le corps du Christ. Car alors le travail ordinaire de la digestion atteindrait aussi le corps eucharistique du Seigneur. Cette opinion constituait ce qu'on appelle le stercoranisme. Paschase la rejette expressément (4). C'est à tort que Bé-

(1) C. 9, 2. — (2) *Ib.* n. 6.

(3) *Ib.* c. 12, 3 : Idcirco licet reus sit, officium ministerii sacrum est, et gradus sacerdotii a summo pontifice Christo compensatur, ut nihil minus carnis et sanguinis habeat hoc mysterium a quovis indigno, tamen apostolicae propaginis consecratio exhibeatur.

(4) C. 20, 3 : Frivolum est ergo..... in hoc mysterio cogitare de stercore

ranger imputera plus tard à Paschase cette conception Capharnaïte.

La thèse de l'identité du corps eucharistique du Christ avec son corps mortel produisit un grand scandale, quoiqu'elle fût attaquée par beaucoup dans l'intention de masquer leur opposition contre la doctrine révélée et contre l'Eglise.

B. En cette dernière catégorie il faut compter l'auteur du livre *De corpore et sanguine Domini* qu'on a pris et qu'on prend très souvent pour l'antagoniste de saint Paschase et sur d'autres points pour Ratramne, son frère en religion. Cet écrit fut édité comme étant de Ratramne, à Cologne en 1532, à Steinfurt en Westphalie en 1601 et dans la Patrologie de Migne (121). Les raisons principales qu'on a d'attribuer cet écrit à Ratramne sont toutes extérieures. Mabillon (1) a trouvé ce livre contesté, désigné, dans un manuscrit du IX[e] siècle, sous le nom de Ratramne (2). Par contre au XI[e] siècle pendant les controverses soulevées par Béranger il est souvent question d'un livre d'Erigène désigné sous ce même titre. C'est de celui-là que se réclame Béranger ; il fut condamné au concile de Verceil en 1050 et déchiré sous cette désignation ; Lanfranc, dans son écrit contre Béranger, connaît également cet ouvrage comme étant d'Erigène. Il est difficile de supposer qu'une erreur puisse ainsi s'accréditer sur un pareil point et sur tant de côtés. Il court encore sous le nom de Ratramne un livre d'Erigène sur la sainte Eucharistie — s'il ne faut pas y voir le livre déjà nommé, attribué plusieurs fois au moyen âge à un Bertramnus — il n'existe plus aujourd'hui (3). L'ar-

ne commisceatur in digestione alterius cibi. Denique ubi spiritualis esca et potus sumitur, et Sp. s. per eum in homine operatur, ut si quid in nobis carnale adhuc est, transferatur in spiritum et fiat homo spiritualis ; quid commixtionis habere poterit ?

(1) *Acta s. Ord. s. B.* IV, p. 2, 13.

(2) Bach, (*die Dogmengesch. des Mittelalters* II, 193) dit la même chose d'un *Codex Gotvicensis*.

(3) Sigebertus *Gemblacensis*, *de scriptor. eccl.* c. 95 cite Bertramnus

chevêque de Toulouse, Pierre de Marca, avait donc émis l'hypothèse en 1657 que ce livre attribué à Ratramne appartenait à Erigène. Cette hypothèse a reçu à notre époque une preuve non négligeable dans ce fait que Béranger, dans l'ouvrage *De sacra coena* (p. 43), édité par les deux Vischer, cite contre Lanfranc quelques paroles extraites de l'ouvrage d'Erigène condamné à Verceil, et elles se trouvent aussi dans l'ouvrage attribué à Ratramne.

Du reste cette question de l'auteur de cet ouvrage et celle de son influence et de son sens ont été étudiées, quand les religieux de l'ordre bénédictin, qui l'attribuaient à leur confrère Ratramne, ont essayé une justification de la terminologie de l'auteur. Le pape Clément VIII n'en a pas moins déclaré le livre hérétique.

En tout cas ce livre date du règne de Charles le Chauve et il a été écrit vers 875 ou 877 comme une réfutation de Ratramne (1). Dans la première partie est étudié le rapport des formes extérieures et du corps du Christ avec réfutation de l'opinion Capharnaïte; dans la seconde est combattue l'identité du corps eucharistique et du corps mortel.

1. Cette conception Capharnaïte n'est pas aussi exactement repoussée par cet auteur que par Paschase. Tandis que celui-ci explique la présence du corps du Christ dans la sainte Eucharistie comme réelle et figurée, autant *in veritate* que *sub figura*, dans le présent ouvrage toute l'insistance se porte sur le *sub figura*, et la présence *in veritate* est aussi écartée que la conception Capharnaïte (2), car ce

comme auteur d'un livre *De corpore et sanguine Domini ad Carol. Calvum* et d'un écrit *De praedest.* Trithemius, (*de viris illustr.* II, 48) nomme également Bertramnus comme auteur d'un ouvrage portant le même titre. — (1) Cf. Boileau chez Migne, Tom. 121, 174.

(2) *L. c.* c. 2 : Dum enim quidam fidelium corporis sanguinisque Christi, quod in ecclesia quotidie celebratur, dicant quod nulla sub figura, nulla sub oblevatione fiat, sed ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur; quidam vero testentur quod haec sub mysterii figura contineantur, et aliud sit quod corporeis sensibus appareat, aliud autem quod fides aspiciat : non parva diversitas inter eos dignoscitur.

terme est pris dans le sens d'une présence sans voile; sans doute il faut admettre quelque chose de figuré dans la sainte Eucharistie, en ce sens que le pain après la consécration montre une chose aux sens et en est devenu une autre pour la foi. Ce qui est resté pain forme une figure du corps du Christ (1). Ainsi s'étaient exprimés aussi les Pères.

Notre auteur va cependant encore plus loin : il dit de la transsubstantiation qu'il faut l'entendre d'une façon spirituelle et figurée (2). Sans doute nous n'apercevons pas la transsubstantiation avec les sens ; elle doit être entendue d'une manière spirituelle et elle reste pour les sens sous le voile d'une figure. Mais ce n'est pas contribuer à éclairer la transsubstantiation que de montrer qu'un phénomène analogue doit se produire dans l'eau du Baptême qui d'abord n'est qu'une manière ordinaire et qui ensuite, par l'invocation de la Sainte Trinité, acquiert la force d'effacer les péchés (3). Il y a encore plus d'inexactitude quand, à propos de la manne du désert qui n'était qu'une image anticipée de la sainte Eucharistie, il est dit qu'elle se transforme au corps du Seigneur et que les Juifs dans le désert recevaient par la foi le corps du Seigneur, tout comme nous, dans la sainte communion (4). Pour la manne, comme pour la sainte

(1) C. 9 : At ille panis qui per sacerdotis ministerium Christi corpus conficitur, aliud exterius humanis sensibus ostendit, et aliud interius fidelium mentibus clamat. Exterius quidem panis, quod antea fuerat, forma praetenditur, color ostenditur, sapor accipitur ; ast interius longe aliud multo pretiosius multoque excellentius intimatur, quia caeleste, quia divinum, id est, Christi corpus, ostenditur, quod non sensibus carnis, sed animi fidelis contuitu vel aspicitur, vel accipitur, vel comeditur.

(2) C. 16 : Neque ista commutatio corporaliter, sed spiritualiter facta sit, necesse est jam ut figurate facta esse dicatur.

(3) C. 17.

(4) C. 25 Nondum hominem assumpsit, nondum pro salute mundi mortem degustaverat, nondum sanguine suo nos redemerat, et jam nostri patres in deserto per escam spiritualem potumque invisibilem ejus corpus manducabant et ejus sanguinem bibebant : velut testis exstat Apostolus clamans eamdem escam spiritualem manducasse, eumdem potum spiritualem bibisse patres nostros. C. 26 : In utroque (in manna et mysterio christiano) certe Christus innuitur, qui et credentium animas pascit et

Eucharistie, il s'agit également d'une transformation substantielle (1).

En outre l'auteur enseigne que la sainte Eucharistie a le caractère de sacrifice, en ce sens qu'elle répète et représente tous les jours, d'une façon non sanglante, le sacrifice expiatoire du Golgotha, ce qui marque encore la foi de cet écrivain dans la transsubstantation (2).

2. Au chapitre 57 commence la seconde partie du traité ; l'identité du corps eucharistique avec le corps crucifié et ressuscité y est contestée contre Paschase ; l'auteur y trouve une différence pareille à celle qui existe entre l'esprit et la matière, l'invisible et le visible, le divin et l'humain (3). Ceci pourrait encore se soutenir à bon droit s'il n'était question de l'idendité que relativement à la substance, et si la présence du corps ressuscité du Christ dans la sainte Eucharistie était particulièrement indiquée. C'est ce qui n'a pas lieu et en place de cela il est dit que dans le pain eucharistique, ce n'est pas seulement le corps du Christ, mais son corps mystique à savoir le peuple fidèle qui est représenté. Le corps eucharistique du Seigneur devait donc être entendu d'une manière spirituelle tout comme le corps représenté par le peuple fidèle (4). De même que l'eau

angelorum cibus existit : utrumque hoc non corporali sagina, sed spiritualis virtute verbi.

(1) C. 18 : Sicut ergo paulo antequam pateretur, panis substantiam et vini creaturam convertere potuit in proprium corpus quod passurum erat et in suum sanguinem qui post fundendus exstabat ; sic etiam in deserto manna et aquam de petra in suam carnem et sanguinem convertere praevaluit.

(2) C. 39 : Quod semel fecit, nunc quotidie frequentat : semel enim pro peccatis populi se obtulit, celebratur tamen haec eadem oblatio singulis per fideles diebus, sed in mysterio. C. 40 : Nec tamen falso dicitur, quod in mysteriis illis Dominus vel immoletur vel patiatur, quoniam illius mortis atque passionis habens similitudinem, quarum existunt repraesentationes.

(3) C. 71 : Quod tantum inter se differunt quantum differunt corporalia et spiritualia, visibilia et invisibilia, divina atque humana : et quod a se differunt, non idem sunt.

(4) C. 73 : Considerandum quoque quod in pane illo non solum corpus

mêlée au vin réprésente le peuple fidèle, de même le vin représente le sang du Seigneur ; de même que sans la première il n'y a aucune transformation visible, de même il n'y en a pas dans l'autre (1).

A la fin il est dit que la sainte Eucharistie est, d'après les prières de l'Eglise, le gage et l'image de la gloire céleste, car au ciel nous tronverons l'accomplissement et la pleine vérité de ce que nous célébrons ici sacramentellement dans la sainte Eucharistie. En effet le corps qui est né de la Vierge Marie, qui a été crucifié, est ressuscité et a été glorifié, est contemplé sans voile, dans le ciel, par tous les bienheureux ; le corps eucharistique au contraire est devant nous figuratif et sacramentel ; il n'a aucune forme corporelle et produit des fruits spirituels (2). Dans ce parallèle il aurait fallu mentionner aussi l'identité du corps eucharistique et du corps céleste, quant à la substance, pour établir l'idée d'une présence figurée.

C. Erigène qui séjourna à la cour de Charles le Chauve s'était mêlé aux controverses relatives à la sainte Eucharistie. Nous ne pouvons exposer en détail la part qu'il y prit, car ses écrits ne sont pas complètement conservés (3). Cependant il n'est pas douteux que conformément à son point de vue idéaliste et rationaliste, il n'ait enseigné aussi des erreurs sur la sainte Eucharistie. Hincmar de Reims, (*De praed.* c 31) lui reproche ces erreurs, sans les citer en détail. Andrevaldus composa aussi un écrit contre les erreurs d'Erigène (*contra ineptias Scoti*) et il attachait, contre lui, une particulière importance à ce que ceux qui communiaient indignement recevaient (4) également le corps de Notre-Seigneur.

Aux conciles de Verceil et de Rome (1050 et 1059) il y eut

Christi, verum etiam in eum credentis populi figuratur : unde multis frumenti granis conficitur.

(1) C. 75. — (2) C. 94.

(3) Floss a édité les œuvres d'Erigène dans Migne *P. L.* T. 122.

(4) Cet écrit a été publié chez d'Achery *Spicil.* I, 150.

un livre d'Erigène condamné à cause de ses erreurs, et de ceci témoignent aussi bien les actes de ces conciles que Lanfranc (1) et Béranger (2). Ce livre est-il à identifier avec l'ouvrage *De corpore et sanguine Dei*, édité sous le nom de Ratramne, — ce qui n'est pas invraisemblable — ou avec un commentaire d'Erigène (3) sur les écrits du Pseudo-Aréopagite, qui ne serait pas venu complètement jusqu'à nous? nous ne pouvons le décider avec certitude. Quoi qu'il en soit dans son fameux ouvrage *De divisione naturae* il effleure le mystère de la sainte Eucharistie et admet l'ubiquité du corps glorifié du Seigneur. L'apparence matérielle des choses lui semble en général passagère ; en revanche leur essence est considérée par lui comme existant éternellement et sans étendue, à la façon de Dieu même (4).

D. Parmi les théologiens qui firent entendre leur voix dans les questions agitées par Paschase figure Raban-Maur, archevêque de Mayence. Dans une lettre à Héribald, il nous apprend qu'il a exposé ses vues contre l'identité du corps Eucharistique et du corps reçu de la Vierge Marie dans une longue lettre à Egilon, abbé de Prüm. Nous ne pouvons indiquer ce que fut cet ouvrage avec pleine certitude, mais cependant avec une certaine vraisemblance. Mabillon trouva en effet dans un *codex Gemblacensis* un écrit sans nom d'auteur qui traite le thème ici indiqué et qui

(1) *De corpore et sang. Domini* c. 4.

(2) *De sacra coena* (ed. Vischer p. 43) : Joannis Scoti librum lectum scribis in audientia omnium.... librum illum pro eo damnatum, quod diceret : sacramenta altaris similitudinem, figuram pignusque esse corporis et sanguinis Domini, etc.

(3) Ceci est admis par Floss dans les *Proleg.* (Migne T. 122).

(4) *L. c.* II, 11 : Satis ac plane indicat ipsum Christum non solum secundum verbum, quo omnia implet et super omnia est, verum etiam secundum carnem, quam in unitatem suae substantiae personae accepit, semper et ubique esse, non tamen localiter, seu temporaliter, nec ullo modo circumscriptum. Cf. l. V. 38 : Si ergo transformata est caro Christi in Dei virtutem et spiritus incorruptionem, profecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus.

appartient au IX[e] siècle ; il supposa donc qu'il y avait là la lettre de Rhaban à Egilon (1).

1. Il y conteste l'identité du corps eucharistique et du corps mortel si on la rapporte à l'apparence ; mais il l'affirme si on l'entend de la nature ou de l'essence. Pour lui, le corps eucharistique est « naturaliter » identique au corps né de Marie, mais « specialiter » différent delui. En dehors de là, la conception de l'auteur est très obscure. Car d'un côté il ajoute que le corps mystique du Christ, à savoir les fidèles, est aussi spécifiquement différent du vrai corps du Christ, et, d'autre part, le corps eucharistique du Christ est appelé un *corpus consumptibile* ; par contre le corps né de Marie dans lequel le corps eucharistique est transformé, au moment de la prière *Te supplices rogamus etc.*, est appelé un *corpus inconsumptibile*, en tant que le Seigneur nous présente dans ce dernier corps comme dans la première cène le corps eucharistique pour aliment (2). Ce dernier est considéré, pour ainsi dire, comme le fruit du corps du Christ né de Marie, crucifié et ressuscité (3). Sur la communion indigne, l'auteur ne s'explique pas non plus aussi clairement que Paschase ; car il ne tranche pas, mais accuse plutôt l'erreur qui tient que celui qui n'est pas dans le corps mystique du Christ ne reçoit pas implanté

(1) Publié chez Mabillon, *Acta* Tom. VI et chez Migne T. 112, 1510 sqq.

(2) *L. c.* n. 3 : Manifestissime cognoscetis, non quidem quod absit naturaliter, sed specialiter aliud esse corpus Domini, quod ex substantia panis ac vini pro mundi vita quotidie per Sp. s. consecratur, quod a sacerdote postmodum Deo Patri suppliciter offertur : et aliud specialiter corpus Christi quod natum est de Maria virgine, in quod istud transfertur ; et aliud specialiter corpus Christi, sanctam sc. ecclesiam, quod corpus Christi sumus, dum ab ipso summo Christo pontifice porrigente tribuitur et confertur. — *Ib.* n. 4 : Ad illa siquidem verba Domini : Hoc est corpus meum, fit corpus Domini ; et supplicante sacerdote, corpus Domini consumptibile transfertur in corpus Domini natum de virgine, quod est penitus inconsumptibile, ut videlicet vere nobis detur ab ipso Christo pontifice : quia nimirum sicut ipse est qui baptizat, sic ipse est, qui nobis corpori suo corpus suum de corpore suo salubriter sumendum dat, i. e. ad remedium, non ad judicium. — (3) *Ib.* n. 5.

la même chose que le juste, quoiqu'il le reçoive pour son châtiment (1).

2. Sur le saint sacrifice de la messe, Paschase avait enseigné avec raison que le Seigneur y renouvelle et représente tous les jours son sacrifice du Golgotha. En revanche il s'arrête à l'insignifiante question de savoir qui inflige journellement au Seigneur cette passion et cette mort violente : est-ce le Père céleste ? est-ce le Christ lui même ? est-ce le Saint Esprit ? est-ce le prêtre ou l'assistance fidèle (2) ? Pour le sacrifice, l'oblation du corps pour la mort est donc, cela va de soi, une condition indispensable du côté du Seigneur. La transformation essentielle du pain et du vin au corps et au sang du Christ n'est pas seulement comme pour Paschase l'objet de son enseignement, mais est donné même comme objet de croyance de tous les fidèles (3). C'est bien à tort qu'à cause de cette thèse quelques théologiens protestants ont voulu enlever cette lettre à Raban. Sans doute il reste toujours douteux qu'il en soit l'auteur, mais c'est tout au plus à cause des idées particulières que nous avons citées plus haut, et non pour ce dernier motif. Raban enseigne encore la transsubstantiation dans des écrits authentiques qui sont sûrement de lui (4).

(1) *Ib.* n. 5. — (2) *Ib.* n. 6.

(3) *Ib.* n. 1 : Ita procul dubio ex pane vera caro et ex uva verus sanguis ejus consecratione Spiritus sancti potentialiter creatur...... Quae cum certissime omnia sint, nec ullus hinc Christianus Christo credens ambigere possit.

(4) Cf. *De sacris ordin.* c. 19 (MIGNE, p. 1185) : Quis unquam crederet, quod panis in carnem potuisset converti ; vel vinum in sanguinem, nisi ipse Salvator diceret, qui panem et vinum creavit et omnia ex nihilo fecit ? facilius est aliquid ex aliquo facere, quam omnia ex nihilo creare — *De inst. cleric.* c. 36 : Haec autem dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Sp. s., in sacramentum divini corporis transeunt.

§ 128

Erreurs de Béranger de Tours ; décrets des conciles et doctrines des théologiens qui les combattent.

I. Béranger, originaire de Tours, formé à l'école du savant Fulbert évêque de Chartres, archidiacre d'Angers depuis 1040, fut entraîné dans diverses erreurs sur le sacrement de l'Eucharistie par sa passion pour la dialectique, par l'étude d'Erigène, par son amour de la gloire, que lui reprochait son adversaire Guitmon. Un ami d'enfance Adelman, scolastique à Luttich, lui écrivait en 1048 qu'il avait appris son abandon de la foi de l'Eglise catholique et sa thèse *Eucharistiam neque esse verum corpus Christi neque verum sanguinem, sed figuram quamdam et similitudinem* (1). Par contre Béranger écrivait en 1049 au célèbre Lanfranc, alors abbé du Bec, une lettre où il lui reprochait de s'écarter de la doctrine d'Erigène pour suivre celle de Paschase. Cette lettre fut remise à Lanfranc au moment où il se trouvait à Rome et, à cause de sa notoriété, elle y fut condamnée dans un concile de 1050 pour son contenu hérétique. Il en fut de même au concile tenu à Verceil à l'automne de la même année. En même temps le livre d'Erigène sur lequel Béranger s'était appuyé, fut lu, condamné et déchiré. Lanfranc cite ce livre comme étant d'Erigène, et Béranger le mentionne encore plus souvent dans son écrit contre Lanfranc (2). Le peu qu'il nous en dit se trouve dans l'analyse, donnée plus haut, de l'écrit attribué à Ratramne; saint Ambroise et saint Augustin y sont également cités comme des autorités.

Béranger n'assista pas au concile de Verceil; mais, quelques années plus tard, il se trouvait à celui de Tours, que présidait Hildebrand, le futur Grégoire VII. Là il fut obligé de confesser sous serment que le pain et le vin étaient,

(1) V. *Bibl. max*. T. 18, 438.

(2) Dans sa lettre à Ascelinus chez Mansi XIV, 775.

après la consécration, le corps et le sang du Christ (*panis atque vinum altaris post consecrationem sunt corpus Christi et sanguis*) (1). Plus tard, sans doute, il sut donner de cette profession de foi une explication qui la faisait cadrer avec son erreur. Il fut donc contraint, dans un concile tenu à Rome sous le pape Nicolas II, de souscrire une formule qui affirmait très nettement la présence réelle du corps du Christ sous les apparences du pain dans la sainte Eucharistie : Panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter non solum sacramento, sed etiam in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri, jurans per sanctam et homousion trinitatem et per haec sacrosancta Christi evangelia.

Ces expressions se rencontrent même chez les Pères (2). Seuls les termes *dentibus atteri* pouvaient éventuellement prêter à des méprises. Divers états et actes passifs surviennent dans les espèces, de la même manière qu'au corps du Seigneur qui s'y cache, par ex. elles peuvent être transportées, touchées, consumées etc. Ainsi le corps du Seigneur est reçu dans la bouche du communiant et est touché par ses dents. Mais il est quelques actes passifs qu'on ne peut attribuer qu'aux espèces, comme d'être digérées ou dispersées en sens divers, et non au corps du Seigneur.

Seulement si on songe à ces derniers mots *dentibus atteri* on pourrait contester la convenance de l'expression, mais non si on pense aux espèces ou à un traitement analogue sur le corps du Christ.

A peine Béranger eut-il repassé les Alpes qu'il jeta le masque et couvrit le pape d'injures. Il publia ostensiblement un livre où il contestait la transsubstantiation, mais encore la présence réelle du corps du Seigneur dans la sainte

(1) Cf. Bereng. *de sacra coena* (ed. Vischer) p. 52.
(2) V. *Hist. des Dogmes* II, § 97.

Eucharistie et où il mettait celle-ci sur le même pied que les autres sacrements et même que les figures de l'Ancien Testament. C'est contre ce livre que s'éleva Lanfranc dans son écrit *De corpore et sanguine Domini,* publié à la même époque (de 1063 à 1069). Peu après suivit une réplique de Béranger qui a été imprimée en 1834 et qui a permis de porter un jugement certain sur ses erreurs (1).

Le pape Alexandre II prit les voies de la douceur pour ramener Béranger de ses erreurs, mais ce fut en vain. Le pape Grégoire VII le cita à Rome devant un concile. Ici il fut obligé de reconnaître l'identité essentielle du corps eucharistique et du corps né de la Vierge Marie et ressuscité et, dans un concile tenu avant le carême, la transformation substantielle du pain et du vin au corps du Christ (2). Le terme *conversio substantialis*, à la place duquel le quatrième concile de Latran choisit le mot *transsubstantiatio*, devint désormais le schiboleth de la foi orthodoxe. Béranger fit encore cette même profession de foi dans un concile de Bordeaux et il mourut en 1088, réconcilié avec l'Eglise.

II. Si des décrets des conciles nous portons notre attention sur les discussions qu'engagèrent contre l'erreur les théologiens d'alors, on voit que, dans la défense de ses erreurs, Béranger se plaça ordinairement, dans son écrit cité plus haut, à un point de vue rationaliste et qu'il méconnut l'essence de la foi, aux yeux de laquelle l'autorité des saintes Ecritures, de la tradition et de l'Eglise a une importance décisive (3). Quand on opposait l'autorité de toute l'Eglise enseignante, il cherchait à élever des objections insignifiantes, et il rappelait les décrets des conciles semi-ariens

(1) Le manuscrit a été découvert par Lessing en 1770 dans la bibliothèque de Wolfenbüttel est édité par les deux Vischer, Berlin 1834.

(2) Mansi T. XIX, 762 : Corde credo et confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem J. Chr. Dominin. — (3) *De sacra coena,* p. 102 : Nec sequendus in eo est ulli cordato homini, ut malit autoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur perire.

ou ceux des conciles africains sous saint Cyprien en faveur de l'invalidité du baptême des hérétiques (1). Il ignorait dans ses objections les vraies marques des décrets des conciles œcuméniques, et la nécessité de leur approbation par l'autorité suprême de l'Eglise; il plaçait tous les conciles en général sur le même pied, eussent-ils même été tenus par des hérétiques. Il devait donc arriver à un pareil point de vue sur le contenu mystérieux de la sainte Eucharistie, et nous avons déjà dit ce que Béranger voulait arbitrairement établir à son sujet. La présence du corps du Christ et la transformation du pain dans le corps, — ces expressions étaient encore conservées — consiste seulement en ce que, à la suite de la consécration, s'unit au pain non le corps céleste du Christ, mais une force céleste qui, dans la communion, agit en faveur du communiant s'il n'y met pas obstacle (2).

Béranger veut cependant maintenir à l'Eucharistie son caractère de sacrifice, sans doute parce qu'il n'osait pas s'opposer à la célébration des sacrifices qui ont lieu, tous les jours, dans le monde catholique. Mais il pensait trouver là une preuve contre la présence réelle du corps du Christ et en faveur de l'oblation figurative et commémorative de la mort du Christ. Car autrement, pensait-il, le sacrifice n'aurait pu être offert que par un seul prêtre et en un seul lieu, car le Christ n'avait qu'un corps et il ne pouvait être avec ce corps qu'en un seul lieu (3). Les théologiens d'alors n'en durent pas moins bien réfuter ses arguments spécieux.

A. Parmi les porte-drapeaux dans cette lutte contre

(1) *L. c.* p. 58. 59. 115. 116.

(2) *Ib.* p. 150 : Ita per verbum consecrationis convertitur aqua ut sit, quod erat, aqua et in aliud commutetur, in spirituale lavacrum, quod non erat, vel in mortem Christi, non in mortis corporalis veritate, sed in similitudine. Cf. p. 195.

(3) *Ib.* p. 199 : Ponamus mille vel quotlibet sacerdotes eodem tempore mensam celebrare Dominicam : dum hoc fiet nullus omnium nisi unus offerre poterit sacrificium Christi quia nullus praeter unum praesens habere poterit sensualiter corpus Christi.

l'erreur figure Lanfranc, qui devint plus tard archevêque de Cantorbéry. Il était alors abbé du monastère de Bec ; il se fit connaître par son écrit *De corpore et sanguine Domini*(1). Aux explications contradictoires de Béranger il oppose la doctrine de l'Eglise, exposée en traits saisissants. Il fait tout particulièrement ressortir la transformation de la substance du pain et de la substance du vin dans la substance du corps du Christ, alors que les accidents ou espèces des substances antérieures du pain et du vin restent sans changement, et il montre en même temps l'identité du corps eucharistique et du corps céleste glorifié (2). Béranger, au contraire, ne nommait la sainte Eucharistie le corps et le sang du Christ qu'en tant qu'en la célébrant on célébrait la mémoire du corps du Seigneur qu'il avait offert sur le Golgotha (3). Son adversaire s'était autorisé de ce que la sainte Eucharistie était appelée pain chez les Pères, même après la consécration. Lanfranc réplique bien sur ce point, qu'on désigne parfois les choses d'après ce dont elles procèdent : ainsi on appelle l'homme *la poussière de la terre* ; quelquefois aussi d'après la forme sous laquelle elles se montrent, et d'autres fois d'après ce à quoi elles ressemblent dans leurs effets. A tout ces points de vue on pouvait appeler la sainte Eucharistie *pain*, même après la consécration, et principalement d'après cette règle *pain des anges*, *pain céleste* ou *pain surnaturel* (4). La preuve péremptoire de la vérité de la doctrine de l'Eglise, c'est l'autorité de l'Eglise qui a été toujours unanime à admettre et à confesser la transsubstantiation et qui est encore unanime, malgré sa dispersion à travers toutes les nations de la terre (5).

(1) Imprimé dans la *Bibl. max.* T. 18, p. 763 sqq.

(2) *L. c.* c. 18 : Credimus igitur terrenas substantias, quae in mensa Dominica per sacerdotale mysterium divinitus sanctificantur.... converti in essentiam Dominici corporis reservatis ipsarum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus..... ipso tamen Dominico corpore existente in caelestibus ad dexteram Patris etc. — (3) *Ib.* c. 22. — (4) *Ib.* c. 19.

(5) *Ib.* c. 23 : Interroga universos qui latinae linguae nostrarumque

B. Durand, abbé de Troane, écrivit en 1058 le livre *De corpore et sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores* (1) ; il est parfaitement d'accord avec l'exposé de Lanfranc, soit dans le tableau qu'il nous fait de la doctrine de Béranger, soit dans la démonstration de la doctrine de la transsubstantation et de l'identité du corps né de la Vierge-Marie, crucifié et ressuscité (2).

C. Guitmon, originaire de Normandie, élève de Lanfranc, écrivit vers 1075-1076 trois livres *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia* (3). Il devint plus tard archevêque d'Aversa en Apulie. D'après son premier livre on voit que les partisans de Béranger émettaient des vues différentes sur la sainte Eucharistie. Quelques-uns n'y voyaient qu'une figure ou une image *(umbra)* du corps du Christ ; d'autres entendaient admettre une certaine impanation dans laquelle la substance du pain devait rester sans changement. Quelques-uns qui ne comptaient point parmi les partisans de Béranger admettent seulement une transsubstantiation d'une partie de la substance du pain ; d'autres émettaient l'idée que, pour ceux qui communiaient indignement, le corps du Seigneur se transformait de nouveau en pain dans leur communion (4). Ces diverses opinions erronées fournirent aux théologiens d'alors l'occasion de déterminer exactement la transsubstantiation et le mode et l'espèce de la présence du corps du Christ. Comme il est substantiellement présent, il est tout entier dans toute

litterarum notitiam perceperunt. Interoga Graecos Armenos sub cujuslibet nationis quoscunque Christianos homines ; uno ore hanc fidem se testantur habere. Porro si universalis ecclesiae fides falsa exsistit, aut nunquam fuit catholica ecclesia aut periit..... Sed non fuisse aut perisse ecclesiam, catholicus nemo consenserit.

(1) Cf. Sudendorf, *Berengar*, 25.

(2) Cf. *Bibl. max.* T. 18, p. 421 : Revera enim ex visibilibus et terrenis substantiis, id est, pane et vino aqua mixto incomprehensibili sancti Spiritus opificio, verbis quoque mysticis sanctum Domini corpus ac verus sanguis efficitur, mutata non specie, sed *natura*.

(3) Imprimé dans la *Bibl. max.* T. 18, p. 440-465. — (4) Cf. *l. c.* p. 441.

l'hostie comme dans chaque partie de l'hostie, de même que l'âme humaine est tout entière dans le corps entier, comme dans chacune de ses parties (1). La possibilité de cette transformation substantielle résulte de la réalité d'autres transformations qui s'opèrent tous les jours sous nos yeux ou que notre raison est contrainte d'admettre. Ainsi au commencement du temps toutes choses ont été appelées du néant à l'être ; il est une seconde transformation dont nous sommes, tous les jours, témoins quand les accidents ou les individus retombent dans le néant ; une troisième a lieu quand d'un être existant un autre se produit qui n'est pas encore, par exemple quand d'une semence vient un arbre et que des aliments nous tirons notre sang ; une quatrième transformation est celle de la substance du pain au corps du Seigneur qui est assis à la droite de son Père, au ciel (2), et qui est en même temps présent sur nos autels.

§ 129

Doctrine des théologiens postérieurs sur la sainte Eucharistie considérée comme sacrement et comme sacrifice.

A. Dans son ouvrage qui ouvre la voie à la doctrine sacramentaire Hugues de Saint-Victor eut garde d'oublier le plus grand des sacrements, celui qui forme leur couronnement. Pour lui la transsubstantiation n'est pas un anéantissement *(annihilatio)* de la substance du pain ni une nouvelle création du corps du Christ, car celui-ci existe déjà dans le ciel, mais un passage *(transitio)* d'une substance, à savoir celle du pain, à celle du corps glorifié du Christ (3). La transformation du corps glorifié du Christ est aussi admise dès le premier moment de sa célébration, c'est-à-dire dès l'institution de la sainte Eucharistie à la veille de la passion et de la mort du Seigneur. Les théolo-

(1) *Ib.* p. 443 : Ita ergo tota hostia est corpus Christi, ut nihilominus unaquaeque particula separata sit totum corpus Christi.

(2) *Ib.* p. 446. — (3) *De sacr.* II, p. 8. c. 9.

giens postérieurs se sont pour la plupart expliqués sur ce point tout autrement que Hugues, et ils ont admis pour cette première cène la transformation en la substance du corps dont le Seigneur était alors revêtu, c'est-à-dire en celle de son corps mortel. En dehors de ces explications il en reste évidemment une troisième possible ; c'est que la substance du corps du Christ soit la même que celle du corps mortel et du corps glorifié. Hugues de Saint-Victor le suppose en ajoutant que la substance du corps mortel est essentiellement une seule et même chose que celle du corps immortel (1). De la présence substantielle du corps du Christ il résulte donc qu'il se trouve non seulement sous chaque espèce, mais aussi sous chaque partie des espèces (2).

Une comparaison bien juste est celle de l'apparence visible du Christ sur la terre et de son habitation sacramentelle dans nous-mêmes. De même que le Fils de Dieu sortit visiblement du sein de la Vierge pour habiter visiblement parmi nous et qu'il revint ensuite au ciel pour s'asseoir à la droite du Père et rester en communication spirituelle avec les siens, de même il apparaît dans la sainte Eucharistie sous des signes qui sont perceptibles par tous nos cinq sens ; de même il grave sous ces signes son habitation sacramentelle dans chaque individu et il transforme sa présence sacramentelle en présence spirituelle dès qu'il a cessé d'être perceptible pour le dernier des cinq sens, à savoir l'odorat (3).

Les recherches historiques exactes ne sont pas le fait du moyen âge ; on acceptait les témoignages basés sur des faits historiques quand ils paraissent croyables en général, sans un examen bien sévère. Ainsi Isidore de Séville racontait déjà (*De off. eccl.* I, 15. 18) que saint Pierre avait déjà, conformément à l'ordre du Seigneur, célébré à Antioche le sacrifice eucharistique et introduit les trois orai-

(1) *Ib.* c. 3. — (2) *Ib.* c. 11. — (3) *Ib.* c. 13.

sons dont la première précède immédiatement la consécration dans le Canon *(Hanc igitur oblationem)* et dont la seconde et la troisième suivent immédiatement la consécration. Plus tard la liturgie s'est agrandie et développée. Le mot *Missa* qui dès lors est généralement en usage est expliqué par Hugues, à la suite d'autres théologiens, de diverses manières. Quelques-uns y voient l'indication de l'envoi de nos prières et de nos sacrifices vers le ciel par les soins des prêtres ; d'autres plutôt l'envoi du corps du Christ des hauteurs du ciel en qualité de notre victime, et son renvoi en union avec notre prière devant le trône du Père céleste. D'autres y voient encore marqué le renvoi des catéchumènes qui avaient lieu avant la *missa fidelium*.

B. Rupert († 1135), le célèbre abbé du monastère bénédictin de Deutz, se forma à Luttich. Malgré ses nombreux écrits(1), il ne vient qu'à cette place dans l'histoire du dogme; et encore plutôt à cause de ce qu'il n'a pas dû avoir enseigné qu'à cause du développement positif de sa doctrine. En effet ce ne sont pas seulement les Protestants comme Schröckh *(K. G.* 28, 54) et Néander *(Allgem. K. G.* 5, 2, 449) mais aussi des théologiens catholiques comme Bellarmin *(De script. eccl.)* et Vasquez (In 3. disp. 80, 1) qui l'ont mis au nombre des partisans de l'impanation. Même pendant sa vie il fut accusé de professer des opinions erronées sur la sainte Eucharistie, mais ce fut par ceux qu'il avait attaqués pour leurs erreurs sur la Providence divine. C'est ce qu'il raconte lui-même (2). Certes il n'est pas à louer de n'avoir pas employé les termes de *transsubstantio* et de *conversio substantiae* là où on les attendrait dans ses explications sur la sainte Eucharistie. Mais il n'a rien enseigné d'erroné. On ne peut notamment, des analogies qu'il cite pour la sainte Eucharistie, conclure qu'il s'est figuré de la même façon la présence du corps du Christ

(1) Edité par Gerberon, Venise, 1751, 4 vol.

(2) *Super quaedam capitula regulae d. Bened.* l. 1.

dans la sainte Eucharistie. Ainsi il cite l'Incarnation du Fils de Dieu et quelques autres faits naturels comme des analogies. Mais de la première de ces analogies il ne résulte pas qu'il ait admis une impanation du corps du Christ. Sans doute il fait ressortir cette analogie que le Fils de Dieu dans l'Incarnation a pris la nature humaine sans changement et que de même, dans la sainte Eucharistie, il prend en lui l'espèce du pain qui continue à exister sans changement, de plus, que le paindevient le corps du Christ, comme le vin devient son sang. Il ajoute même que le pain admet la vérité de la nature divine et humaine (1). Mais il ne dit pas que le Fils de Dieu ait pris en lui la substance du pain, comme dans l'Incarnation il a pris la nature humaine ; il n'a donc pas enseigné une impanation proprement dite, ni la conservation inaltérée des espèces du pain. Il soutient seulement, au contraire, la conservation inaltérée des espèces du pain à côté du corps du Seigneur. S'il n'insiste pas au même endroit sur la transformation de la substance du pain et du vin, il le fait en un autre endroit (2). La présence du corps du Christ en plusieurs endroits à la fois est expliquée par Rupert, comme par d'autres théologiens, par analogie avec la parole humaine qui, revêtue d'un son perceptible, se communique tout entière à tous les auditeurs.

C. Pierre Lombard s'attache expressément à réfuter les erreurs de Béranger et il démontre la présence réelle du corps dans la sainte Eucharistie, tout comme la transsubstantiation (3). L'explication qu'il donne de cette dernière

(1) *In Exod.* l. 2. c. 10.

(2) *In Exod.* l. 4. c. 7 : Species utraeque panis et vini de terra sumuntur, sed accedit substantiarum atque specierum creator Deus atque formator Sp. s., aurumque verbi incarnati .... non superficie tenus inducit, sed efficaciter haec in carnem et sanguinen ejus convertit, permanente licet specie exteriori. — (3) *Sentt.* 4. dist. 8, 4 ; Ex his aliisque pluribus constat verum corpus Christi et sanguinem in altari esse ; imo integrum Christum ibi sub utraque specie, et substantiam panis in corpus vinique substantiam in sanguinem converti.

mérite toute notre attention. Il appelle la transsubstantiation eucharistique non une *conversio formalis,* mais une *conversio substantialis* (1). Elle n'implique pas cependant une nouvelle création à la façon de l'Incarnation, qui comporte la création de la nature humaine ; car le corps du Seigneur existe au ciel. Il ne faut pas non plus l'entendre dans ce sens que le corps du Christ prendrait en lui le pain terrestre, comme matière, pour se l'unir à lui-même, comme forme en vue de constituer un seul être (2). On doit plutôt dire que la substance du pain et du vin est passée, par la consécration, dans la substance du corps et du sang du Christ et de telle façon que les accidents du corps et du vin sont restés les mêmes, sans changement et sans devenir les accidents du corps et du sang du Christ ou sans les affecter (3). Que la substance du pain soit anéantie dans la consécration ou qu'elle se résolve dans la matière présente (*in praejacentem materiam*, c'est-à-dire sans doute dans la matière universelle), il ne l'affirme pas. Toutefois on ne peut pas dire que la substance du pain continue d'exister après la consécration, à côté de la substance du corps ; la consubstantialité est comme une erreur à rejeter (4).

Il résulte de là que les espèces du pain et du vin continuent à exister après la consécration (5) sans avoir un sujet propre, et qu'elles forment un seul tout avec le corps du Seigneur qu'elles ne caractérisent pas seulement, mais qu'elles contiennent et auquel elles sont sacramentellement unies. Ainsi maints phénomènes qui surviennent dans les espèces s'accomplissent en vérité dans le corps du Seigneur, comme par exemple le déplacement. Mais d'autres, comme le fractionnement, ne s'opèrent que d'une manière analogue et mystique (6).

(1) *Ib.* dist. 11, 1. — (2) *Ib.* n. 3.

(3) *Ib.* n. 4 : Sic tamen, ut non eis (accidentibus) afficiatur, et sic asserunt dictum panem transire in corpus Christi, quia ubi erat panis, nunc est corpus Christi. — (4) *Ib.* — (5) *Ib.* dist. 12, 1.

(6) *Ib.* n. 5 : Ideoque illa Berengarii verba ita distinguenda sunt, ut sen-

Le rapport du sacrifice eucharistique et du sacrifice de la croix avait été étudié par Paschase Radbert et considéré comme un rapport d'identité. Pierre Lombard rappelle que l'identité n'est pas complète et que le sacrifice eucharistique est la commémoraison et la représentation du sacrifice de la croix (1) ; il se trompe cependant quand il pense qu'un prêtre hérétique ou schismatique ne peut pas consacrer validement. Du reste, il ne fait pas dépendre la validité de la consécration de l'état moral du prêtre (2).

D. Alexandre de Halès commence sa profonde et substantielle exposition des doctrines relatives à l'Eucharistie à la 29e question de la quatrième partie de sa Somme, avec l'explication des figures anticipées de la sainte Eucharistie ; il passe ensuite à son institution, à la détermination de la matière et de la forme et à la force communiquée à la forme pour expliquer la transsubstantiation. A la question 37e suit la doctrine du saint sacrifice de la messe ; puis de plus amples études sur la transsubstantiation, sur les rapports des accidents du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ, sur les fruits de la communion digne, sur les dispositions qu'elle requiert, sur le ministre et le sujet, sur l'acte de la communion jusqu'à la 53e question. Nous n'indiquons ici que les points de repère du développement.

1. La conception des effets des sacrements en général donne la mesure des effets de la forme dans la sainte Eucharistie. Alexandre de Halès, le fondateur de l'école franciscaine, n'est pas le porte-drapeau de la théorie scotiste de l'action simplement morale des sacrements, d'après laquelle Dieu est porté, par la réalisation du sacrement, à conférer la grâce, pour ainsi dire, en vertu d'un traité.

sualiter non modo in sacramento, sed in veritate dicatur corpus Christi tractari manibus sacerdotum ; frangi vero et atteri dentibus, vere quidem, sed in sacramento tantum.

(1) *Ib*. n. 7 : Memoria et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis.

(2) *Ib*. dist 13, 1.

Pour lui, il attribue à la forme prononcée par le prêtre une force coopérante à la transsubstantiation ; ainsi les paroles de la consécration sont comparables à un instrument qui, pareil à une scie qui dans la main d'un ouvrier, sert à couper, opère la transsubstantiation dans la sainte Eucharistie, mais seulement sur les lèvres d'une personne déterminée, à savoir le prêtre (1). La théorie de l'action purement morale des sacrements, adoptée par saint Bonaventure et Duns Scot, est mentionnée déjà par Alexandre de Halès comme étant celle de quelques théologiens (2) ; mais il lui en est opposée une autre qui est donnée comme la doctrine généralement acceptée (3). Le rapport des paroles de la consécration et de l'ordre qui forment, les deux ensemble, la cause instrumentalement coopérante, est expliqué encore de plus près, en ce sens que les paroles fournissent la première cause instrumentale, en sorte qu'elles reçoivent du ministre ordonné une consécration déterminée et qu'elles sont par l'intention dirigée vers leur but (4).

2. Le caractère propre de la transsubstantiation eucharistique apparaît très clairement quand on la compare avec la création et l'Incarnation. Ce qui distingue la sainte Eucharistie de l'Incarnation, c'est d'abord la transsubstantiation : dans cette transformation de la substance du pain au corps du Christ, il n'y a pas de sujet commun pour le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* ; dans l'Incarnation, au contraire, le Logos divin reste le même sans changement, avant et après, et il a pris la nature humaine sans y faire aucun changement. La transsubstantiation a de

(1) *S. th.* 4. qu. 34 m. 1. a. 1 : Respondeo quod aliqua virtus verborum est operans in hac conversione..... Non enim data est virtus verbo a quocumque prolato, sed prolato ab illo qui ordinatus est ad ipsum proferendum.

(2) *Ib.* a. 2.

(3) *Ib.* : Omnes sacri doctores ponunt virtutem qua fit haec transsubstantiatio verbis praescriptis datam fuisse a Domino.

(4) *Ib.* m. 2 : Virtus enim verbi est efficiens per modum influentis propinque Virtus ordinis per modum ordinantis et dirigentis in finem.

commun avec la création qu'elle s'accomplit en un moment; mais elle s'en distingue en ce qu'il ne se produit ici rien de nouveau ; la substance du pain est seulement transformée en la substance déjà existante du corps glorifié du Christ (1).

Quelques-uns n'ont voulu admettre qu'une consubstantialité du corps du Christ dans et à côté du pain dans la sainte Eucharistie ; mais cette opinion va contre la foi (2). Il ne reste plutôt de la substance du pain après la consécration que les espèces. Si on voulait opposer que les deux termes de la transsubstantiation, les substances du pain et du vin, d'un côté, et celle du corps et du sang du Christ, de l'autre, participent au moins à la matière commune *(materia prima)*, en tant que causes potentielles de toutes les causes matérielles, on ne peut pas le contester, mais dès que la matière passe dans le domaine du réel, elle prend l'étendue spatiale et elle devient numériquement différente (3) dans les diverses choses matérielles. De cette base fondamentale, commune aux deux termes, il résulte bien que la substance du pain n'est pas anéantie, mais passe dans la substance du corps du Christ. Seulement il faut entendre ce passage de tous les éléments essentiels de la substance du pain (4), et ainsi de leur forme comme de leur matière. Le *terminus ad quem* de la transsubstantiation du pain est le corps du Seigneur, non le corps mort, mais le corps vivant et glorifié ; il y a donc là aussi, à côté du corps, *per concomitantiam* le sang du Christ et son âme humaine, et à cause de l'union hypostatique, la nature divine (5).

(1) *Ib.* m. 3. a. 2.

(2) *Ib.* qu. 38. m. 1 : Sed haec positio est contraria sanctorum auctoritati.

(3) *Ib.* qu. 38 m. 2 : Praeterea si corpus Christi et panis communicant in prima materia : ex hoc non sequitur, quod aliquid panis maneat in conversione panis in corpus Christi, quia materia prima, in qua communicant, multiplicata est et numerata in ipsis.

(4) *Ib.* m. 3 : Substantia panis non est in nihilum redacta, sed in melius commutata..... Ipsa essentia panis sine omni mutatione facta in corpore Christi mutatur in illud.

(5) *Ib.* m. 5 : Totus Christus est sub utraque specie. Nihilominus panis

Après la consécration, les accidents du pain et du vin continuent donc seuls à exister, sans avoir de sujet propre. Alexandre de Halès ne sait pas expliquer cette existence continuée, d'une façon naturelle ; il la regarde donc comme miraculeuse, au même titre que l'action des espèces sur les sens et que leur effet nutritif (1).

3. La présence du corps du Christ dans la sainte Eucharistie est intégrale, en ce sens qu'elle est tout entière sous toute l'espèce et sous chacune de ses parties, et non seulement dès le moment de leur fractionnement, mais dès l'instant de la consécration, parce que le miracle de la présence du corps du Christ s'accomplit tout entier dès la consécration et que rien de nouveau ne se produit lors du fractionnement (2). Il est une autre supériorité du corps eucharistique du Christ, qui consiste en ce qu'il est bien le même *diffinitive* sous l'espèce tout entière, en tant qu'il limite là sa présence eucharistique, mais non *diffinitive* sous les diverses parties des espèces, comme s'il était avec quelques éléments sous telles parties des espèces et avec d'autres sous d'autres parties (3). Ce serait le cas alors seulement si le corps du Seigneur était dans la sainte Eucharistie étendu et compris dans l'espace (*localiter et circumscriptive*). Maintenant il est au ciel seulement avec les accidents qui lui sont propres ; dans la sainte Eucharistie, il est par sa substance et sans étendue (4). Cette substance du corps du Christ ne devient jamais en soi un objet de perception sensible. Celle-ci en général ne perçoit que les accidents matériels, cette substance n'est même pas l'objet

tantummodo transit in carnem et vinum in sanguinem. Sed caro sub specie panis per transsubstantiationem, sanguis per concomitantiam conjunctionis, deitas per concomitantiam unionis.

(1) *Ib.* qu. 40 m. 1. — (2) *Ib.* qu. 40. m. 3. a. 5.

(3) *Ib.* m. 3. a. 6 : Corpus Christi contentum sub specie una dupliciter potest considerari. Uno modo in quantum totum continetur sub toto. Alio modo in quantum totum continetur sub singulis partibus..... Secundum primam considerationem sic diffinitive continetur sub una specie; secundum secundam sic non continetur diffinitive. — (4) *Ib.* a. 7.

de la contemplation sensible des bienheureux dans le ciel, s'il leur en est accordé une pareille ; elle n'est pas davantage un objet à la portée de notre raison naturelle, elle est seulement compréhensible pour notre entendement spirituel éclairé et élevé par la foi (1).

4. Il n'est pas expressément indiqué dans la sainte Ecriture, mais c'est une opinion communément admise chez les Scolastiques, que lors de l'institution de l'Eucharistie, la veille de sa passion, le Seigneur se communia lui-même pour donner exemple à tous les fidèles, de même qu'il avait pour de semblables motifs reçu déjà le Baptême. Seulement la communion du Seigneur n'eut par lieu dans la foi, mais dans l'intuition ; elle ne tendait point à surélever et à parfaire l'amour, mais à en jouir, car sous le rapport des biens spirituels il était parfait même pendant sa vie terrestre (2). Du reste Alexandre s'accorde avec Hugues de Saint-Victor pour penser que le Seigneur assis sous des dehors mortels au milieu de ses Apôtres leur donna cependant la substance de son corps glorifié Cependant, d'après son opinion sur la sainte Eucharistie, si celle-ci avait été célébrée pendant les trois jours qui s'écoulèrent entre la mort et la résurrection du Sauveur, son corps mort et, *per concomitantiam*, sa divinité auraient été présents (3).

Quelques-uns ont pensé que la sainte communion, tout comme le Baptême, pouvait être conférée aux petits enfants, et que même elle apportait une bénédiction aux créatures non raisonnables. Cependant pour la réception sacramentelle de la sainte Eucharistie, la foi virtuelle et même la foi actuelle est une condition requise, car d'après les paroles de l'Apôtre, celui qui veut recevoir cet aliment céleste doit distinguer le corps du Seigneur d'une nourriture ordinaire. Sans doute le corps du Seigneur reste présent sous les espèces aussi longtemps qu'elles gardent leur

(1) *Ib.* a. 8. — (2) *Ib.* qu. 44. m. 3. — (3) *Ib.* m. 6.

être, mais pour la réception sacramentelle les petits enfants en sont aussi peu capables que les fous, les idiots ou les endormis (1). Par exception seulement, la sainte communion peut être donnée aux enfants de dix ou onze ans s'ils sont suffisamment instruits sur l'Incarnation, la passion, la mort et la résurrection du Seigneur et sur la sainte Eucharistie (2). Quoique le Seigneur, même dans l'institution de la sainte Eucharistie, ait présenté la sainte communion sous les deux espèces, la communion sous une seule espèce, celle du pain, a été introduite plus tard par l'Eglise, d'abord pour éviter le danger de répandre le précieux sang et de lui manquer de respect, puis pour raffermir la foi à la présence totale du corps du Christ sous chaque espèce (3).

5. Alexandre de Halès a écrit un commentaire profond et complet sur toute la messe et sur toutes les prières de la messe. Si nous voulions nous y arrêter nous serions entraînés trop loin du domaine de l'histoire du dogme. Le sacrifice eucharistique est donc la mémoire et la commémoration du sacrifice sanglant de la croix et en même temps sa représentation non sanglante. L'un et l'autre s'accomplissent parfaitement, quant à l'essence, par la consécration des deux espèces séparées. La transsubstantiation du pain au corps a lieu au moment des paroles de la consécration : Ceci est mon corps, et la transsubstantiation du vin au sang suit quelques instants après, lors de la consécration du calice. De cette façon la séparation du corps et du sang dans la mort est ici représentée, et la mort du Seigneur est renouvelée à la sainte messe, d'une manière non sanglante (4). Ainsi la transsubstantiation des deux espèces séparées constitue l'essence du sacrifice eucharistique. La

(1) *Ib.* qu. 49. m. 4. — (2) *Ib.* m. 5.

(3) *Ib.* qu. 32. m. 1. a. 2.

(4) *Ib.* qu. 34. m. 4 a. 1 : Si quaeratur quare non repraesentatur (caro et sanguis Christi) simul, sicut sunt simul secundum esse substantiale, ratio jam dicta est, sc. quod hoc sacramentum est sacramentum mortis Christi.

communion du prêtre n'en est pas moins le complément ou la partie intégrante du sacrifice (1).

E. Saint Bonaventure, disciple d'Alexandre de Halès, s'attache, le plus étroitement possible, à son maître dans l'exposé de sa doctrine sur l'Eucharistie. Sur quelques points il l'a seulement poussée plus loin.

1. Notamment pour les paroles de la consécration, le saint docteur en détermine le sens de la façon la plus exacte et la plus profonde. D'après lui, il n'y a pas lieu d'admettre l'interprétation des paroles de la consécration que quelques-uns ont essayé de donner et qui ferait des paroles de la sainte Messe de simples citations des paroles du Christ et sans effet. Il en est une autre qu'il repousse également, c'est celle d'après laquelle les paroles ont leur effet non au moment même où elles sont prononcées, mais après. Cette interprétation est erronée, car les paroles sont prononcées par le prêtre comme représentant et organe du Christ et dans le même sens où il les a employées ; or chez lui elles opérèrent la transsubstantiation au moment même où elles furent prononcées ; sans cela ces paroles n'auraient pas été vraies, même dans la bouche du Seigneur. La troisième explication veut entendre sous le mot *hoc* non ce qui tombe sous les sens, mais ce que la foi doit saisir. Le sens serait alors « ce qui est désigné par ces signes, à savoir par les espèces du pain, est mon corps. Cette explication mérite sûrement d'être préférée aux deux précédentes. Elle a néanmoins contre elle que les paroles de la consécration dans la bouche du Seigneur ont dû opérer la transsubstantiation et elles ne deviendraient vraies qu'après avoir été prononcées. Si les paroles prononcées par le prêtre ont le même sens, il faut entendre par le mot *hoc* le pain lui-même, au moment où ce mot est prononcé, ou bien ce que le Seigneur prit dans ses mains ; ce qu'il présenta et bénit, et également ce que le prêtre prend

(1) *Ib*. 52. m. 4.

dans ses mains, à la sainte Messe, et qui devint et devient le corps du Seigneur par transsubstantiation, quand s'y ajoutent (1) les paroles *est corpus meum*. D'après cette explication, les paroles de la consécration acquièrent l'importance d'une forme proprement dite, puisque par leur union à la matière elles exercent une force réelle de transformation. Le *terminus ad quem* de la transformation est ainsi désigné par le prédicat *corpus meum* et comme copule est employé non *fieri*, mais *esse*, car le corps du Seigneur n'a plus à devenir, puisqu'il existe dans le ciel. Ce sens d'un *verbum operativum*, les paroles de la consécration ne l'ont cependant que dans la bouche du Seigneur et dans la bouche du prêtre qui accomplit (2) la consécration par commission du Seigneur. Dans les paroles prononcées sur le calice est contenu le même sens ; cependant le pronom démonstratif se rapporte ici au calice qui est désigné comme le calice du sang et qui au commencement de la consécration est désigné comme le calice du vin.

En ce qui concerne les divers éléments de la consécration du calice, le saint docteur donne aux paroles introduites dans le canon de la sainte Messe la préférence sur celles de la sainte Ecriture qui sont contenues dans les trois évangiles et chez l'Apôtre. Les paroles de la consécration dans la liturgie romaine procèdent de l'ordre exprès des Apôtres Pierre et Paul, tandis que, d'après lui, les textes de la sainte Ecriture donnent seulement le sens, mais non le texte de la consécration (3).

Après cela il est bien étonnant que saint Bonaventure qui a expliqué les paroles de la consécration, sur les lèvres du Seigneur, en ce sens qu'elles produisent la transsubstantiation au moment même où elles sont prononcées, et qu'elles ne la présentent ni comme réalisée ni comme sub-

(1) *In Sentt.* 4. dist. 8. p. 2. a. 1. qu 1. : Non demonstretur ergo corpus Christi, sed substantia panis sub accidentibus, quae possunt oculis conspici.

(2) *L. c.* — (3) *Ib.* qu. 2.

séquente, en soit venu à n'attribuer aux paroles du prêtre qu'un effet moral, encore qu'infaillible. Sur ce point il est, à proprement parler, le premier auteur de la doctrine scotiste de l'action simplement morale des sacrements. D'après cette théorie, l'accomplissement du signe extérieur sacramentel détermine Dieu, qui s'est, pour ainsi dire, lié par sa promesse, à accorder la grâce. Pour preuve de cette théorie saint Bonaventure fait surtout ressortir qu'il est impossible de se figurer un autre effet physique des paroles de la consécration (1).

2. La transsubstantiation est considérée par tous les Scolastiques et aussi par saint Bonaventure comme article de foi catholique. Elle forme à proprement parler le mystère de la sainte Eucharistie et consiste dans la transformation de tout l'être ou de toute la substance du pain et du vin, quant à la forme et à la matière. Les Scolastiques, à la suite d'Aristote, expliquaient tout être matériel comme un composé de forme et de matière, même le pain et le vin. Si donc on n'avait voulu admettre qu'une transformation de l'un ou de l'autre de ces deux éléments, c'est-à-dire de la matière ou de la forme du pain, on n'aurait produit aucune transsubstantiation. La transsubstantiation est donc une transformation de la forme et de la matière du pain, sans que pour la matière du pain il faille penser à la *materia prima*, c'est-à-dire à la cause potentielle générale et unique de toutes les choses matérielles (2).

Les autres explications précises de la présence substan-

(1) *Ib.* dist. 10. p. 2. a. 1. qu. 3 : Propterea est alia via, quod virtus verbi extenso nomine dicitur, non quia aliqua qualitas sit data verbo, per quam operatur : sed ex divina institutione hoc firmatum est, ut isto verbo prolato a sacerdote super panem cum intentione conficiendi, panis transsubstantietur .... Ista ergo ordinatio verbi infallibilis ad talem effectum virtus dicitur.

(2) *L. c.* dist 11. p. 1. a. 1. qu. 2 : Et propterea relicta prima opinione, quae tollit conversionem materiae, relicta ali quae tollit conversionem formae, magis catholicam teneamus, quod totus panis in corpus Christi convertitur, et optimo modo ista conversio transsubstantiatio dicitur.

tielles du corps du Christ qui excluent la présence simplement figurative et la présence virtuelle, et les conséquences qui en découlent, à savoir que le corps n'est *diffinitive* ni avec étendue, mais seulement présent tout entier sous chaque partie de l'espèce et qu'il n'est ni l'objet de la perception sensible, ni un anéantissement du pain, ni sa transformation en l'âme ou la divinité de Jésus, se trouvent chez saint Bonaventure (1), comme chez Alexandre de Halès. La comparaison entre la transsubstantiation d'un côté et la création et l'Incarnation de l'autre est exposée tout au long comme chez son maître. Mais il s'écarte de lui, comme de Hugues de Saint-Victor, en ce que pour la première célébration de l'Eucharistie, à savoir pour son institution, il admet la transformation du pain au corps glorifié et non en la substance du corps mortel avec lequel le Christ s'assit au milieu de ses Apôtres sans avoir été soumis à la douleur, dans ce corps eucharistique également mortel et passible *(erat passibilis, sed erat ibi impassibiliter)*. Si donc le corps eucharistique avait été gardé, on aurait dû dire de lui le Vendredi-Saint qu'il était mort ; mais ni la souffrance ni la mort n'auraient été (2) visibles ni connaissables dans le corps eucharistique. Saint Thomas pense de même.

Il n'est pas moins remarquable que saint Bonaventure attribue aux accidents du pain et du vin après la consécration une certaine réalité ; il admet qu'au moment de la décomposition des accidents la substance primitive reparaît d'une manière miraculeuse ; cette opinion n'est pas admissible (3).

3) Pour déterminer quand a lieu une communion sacramentelle, digne ou indigne, on peut suivre saint Bonaventure et juger d'après lui quand l'homme est capable de faire la communion sacramentelle. Il faut supposer tout d'abord, cela va sans dire, la présence du corps du Christ.

(1) Cf. *dist.* 10. p. 1. a. 1. qu. 3 et 4. — *Ib.* p. 2. a. 1 et 2.
(2) *Ib.* dist. 11. p. 2. a. 2. qu. 2. — (3) *Ib.* dist. 12. p. 1. a. 2. qu. 1.

Mais du côté du sujet, en dehors de la foi sur laquelle insiste tout particulièrement Alexandre de Halès, il faut l'intention virtuelle de recevoir la sainte Eucharistie, comme sacrement, ou du moins de recevoir ce que les assistants reconnaissent d'après leur foi comme la sainte Eucharistie. Un hérétique commet donc le péché de la communion indigne quand il s'approche de la sainte table dans l'intention de recevoir, sans préparation, ce que les catholiques regardent et vénèrent dans leur foi comme le sacrement de l'Eucharistie. Des gens endormis ou inconscients ne peuvent donc recevoir sacramentellement l'Eucharistie. Le Seigneur a dit : Faites cela en mémoire de moi, et saint Bonaventure a cherché à déterminer exactement le sens de ces paroles ; il réclame donc comme indispensable une intention virtuelle déterminée, fût-elle inspirée ou dirigée pour les communiants, soit par leur propre foi, soit par la foi des assistants (1).

4. Pour produire les effets sacramentels la communion sous une seule espèce est suffisante ; pour déterminer complètement ces effets *(quoad signationem)* et le but et l'essence de la sainte Eucharistie les deux espèces sont nécessaires. La sainte Eucharistie ne doit pas en effet seulement servir à nourrir, mais à désaltérer l'âme et ce dernier effet est représenté plus complètement par les deux espèces. D'autre part la sainte Eucharistie doit, en tant que sacrifice, renouveler d'une manière mystique la passion, la mort, l'oblation du corps dans la mort et l'effusion du sang, et cela se fait par la transformation des deux espèces sé-

(1) *Ib.* dist. 9. a. 1. qu. 3: Intentio, inquam, necessaria est : nam si quis iret ad mensam et intenderet corpus reficere, et aliquis pro pane communi sacramentum sibi sicut panem offerret et ipse intenderet omnino cibum corporalem sumere, nemo diceret eum sacramentaliter manducasse. Necesse est etiam quod illa intentio dirigatur vel secundum fidem, quae est in ipso vel in altero : quia vel oportet quod credat, quod sub illa specie aliquid spirituale lateat, quod sumere intendat ; vel oportet quod saltem intendat sumere quod alios credere existimat, quamvis ipse non credat.

parées. Enfin la sainte Eucharistie doit représenter notre rédemption pour le corps et pour l'âme, et notre âme est figurée par le sang, car, d'après les termes de la sainte Ecriture, elle a son siège dans le sang (1).

F. Albert le Grand qui a composé un traité particulier *De Eucharistia* ne connaît pas seulement la fausse et hérétique opinion d'une présence simplement figurative du corps du Christ sous les signes du pain, mais aussi celle de la consubstantialité, c'est-à-dire celle de la présence du corps du Christ, *dans* et *avec* le pain (*in*, *cum pane*); il les combat l'une et l'autre pour démontrer (2) la doctrine de l'Eglise sur la transsubstantiation d'après la sainte Ecriture, comme d'après les paroles de l'institution et de la prédiction qui en est faite dans saint Jean (ch. 6). Les autres points de doctrine qui résultent comme conséquence de cette thèse de foi et qui sont étudiés chez les Scolastiques antérieurs reviennent chez lui aussi, par exemple la question de la transformation de toute la substance et de la présence intégrale etc. Mais il s'est mieux expliqué que ses devanciers la persistance des espèces du pain et du vin après la transsubstantiation ; car il ne se laisse pas entraîner à admettre un miracle continuel pour cela ni un nouveau miracle, pour la décomposition des espèces. Il leur attribue encore leur propre réalité, mais une réalité telle que son support ne garde ni l'étendue dans l'espace ni la quantité de la substance du pain ; car l'étendue dans l'espace ou la quantité doit être considérée comme premier et immédiat phénomène de la substance ou comme tronc commun de tous les accidents (3). Sur ce point saint Thomas s'accorde parfaitement avec son maître, et cette explication apparaît encore comme la plus exacte. On ne peut pas en

(1) *Ib.* dist. 11. p. 2. a. 1. qu. 2. — (2) *De euch.* dist. 3. tr. 3, 1, 4 sqq.

(3) *Ib.* n. 16 : Et ideo quantitatis magnitudo quae non est per se, exaltatur ut sit per se sicut substantia subjecti : et in illa est figura. Et in his est color et odor et sapor..... Probabitur ergo in hoc (sc. divina potentia), quod accidens mutabitur ad modum substantiae, in hoc quod efficitur per se existens.

dire autant de son interprétation des paroles de l'institution et de la consécration, quoique encore ici Albert le Grand ait pour lui saint Thomas et s'écarte de saint Bonaventure. Le pronom démonstratif *hoc* doit donc d'après lui se référer au corps du Seigneur qui est présent sous les signes sacramentels (1) du pain. Cela serait évidemment exact si on supposait la transsubstantiation comme accomplie dès le commencement de la consécration.

Dans la question de savoir si le Seigneur dans la première Cène a présenté en aliment la substance de son corps mortel ou de son corps glorifié, Albert le Grand, se rattache à saint Bonaventure et non à Hugues de Saint-Victor ; il admet donc la première hypothèse (2).

§ 130

Doctrine de saint Thomas, de Duns Scot et des Scolastiques postérieurs sur l'Eucharistie considérée comme sacrement et comme sacrifice.

A. A l'Ange de l'Ecole, qui sur la demande d'Urbain VI composa l'office de la fête du Saint-Sacrement établie alors et qui y ajouta des hymnes incomparablement belles, appartient la palme dans l'exposé de la doctrine de ce sublime mystère.

1. C'est par les sacrements, comme par autant de canaux, que se répandent sur les fidèles du Christ les diverses grâces qui doivent les rattacher comme des membres au Christ leur chef. Il apparaît donc convenable que l'auteur de la grâce soit présent dans un des sacrements afin de faire dériver ainsi, comme d'une seule source, les divers canaux et de s'unir (3) le plus intimement lui-même aux siens. La sainte Eucharistie est parmi les sacrements comme un soleil ; elle a une importance considérable pour le passé

(1) *Ib.* cap. 2, 11 : Dicendum, quod demonstrat corpus Christi sub forma sacramentalis panis.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 12. a. 13. — (3) *In Sentt.* 4. dist. 8. qu. 1. a. 3.

comme renouvellement sanglant du sacrifice de la Croix, pour le présent comme aliment en vue de la vie éternelle (1) et pour l'avenir comme réfrigérant, parure préparatoire et avant-goût de la félicité céleste et de l'éternelle union avec le Christ. Jésus-Christ l'a instituée, la veille de sa passion et de sa mort, alors qu'il était sur le point de quitter sa vie terrestre, de déposer son enveloppe visible et qu'il voulait assurer son existence sacramentelle et sa survivance au milieu des siens jusqu'à la fin des temps ; le jour même où était célébré le sacrifice de l'agneau pascal, cette figure anticipée du sacrifice de la Croix, il voulut instituer le sacrifice commémoratif de sa mort ; c'est qu'au moment où il se séparait solennellement des siens il voulait imprimer plus parfaitement dans leur cœur le mystère des mystères et en faire ressortir toute la haute importance.

Que la sainte Eucharistie occupe le premier rang parmi les autres sacrements, cela se voit encore en ce qu'elle contient, à la suite de la consécration, l'auteur de notre salut et avec lui les grâces de sanctification, c'est-à-dire *res et sacramentum*, tandis que les autres sacrements contiennent la grâce au moment seulement où ils sont conférés à chacun (3).

2. La matière de ce sacrement est constituée par du pain de froment et du vin *(panis triticeus et vinum de vite)* et pour l'entière signification de ce sacrement les deux matières ou espèces séparées sont nécessaires ; car les deux représentent ensemble les aliments nécessaires pour l'âme et elles symbolisent les deux, à la suite de la transsubstantiation, en tant qu'espèces séparées, la mort du Seigneur, la séparation du corps et du sang et de l'âme ; parce que de plus le sacrement doit apporter le salut au corps humain comme à l'âme et que ce dernier effet est convenablement marqué par la puissance du sang du Christ, en tant que siège de l'âme ; parce que enfin l'effet de la communion, l'union mystique des fidèles avec le Christ et entre eux, est

(1) *S. th.* 3. qu. 78. a. 4. — (2) *Ib.* a. 5. — (3) *Ib.* a. 6.

représentée au mieux par un aliment comme le pain qui est formé de la farine de plusieurs grains et par le vin qui est obtenu par la fermentation de plusieurs raisins (1).

La forme constitue la seconde partie du signe extérieur et elle est double aussi, comme la matière ; l'une est pour la consécration du pain, l'autre pour le calice. Elle a ceci de particulier, dans la sainte Eucharistie, qu'elle n'est pas prononcée, comme pour les autres sacrements, au nom du ministre, mais au nom du Christ, comme de sa bouche, et cela parce que le Seigneur n'a pas seulement donné à ses Apôtres le mandat général d'administrer ce sacrement, mais qu'il a prescrit minutieusement comment ils devaient l'accomplir, afin qu'ils fissent, par la répétition de ses paroles, ce qu'il avait fait lui-même dans la dernière cène (2), à savoir la transsubstantiation du pain et du vin. Saint Thomas n'entend donc pas le sens des paroles de la consécration comme saint Bonaventure ; il entend le *hoc* de la première forme de la consécration, non du pain, mais des espèces extérieures du pain, car il voit la transsubstantiation accomplie à la fin de la consécration : Ce que vous voyez, n'est pas du pain, mais mon corps. Ce *hoc* ne doit donc pas désigner le *terminus ad quem* de la transsubstantiation, ni même le *terminus a quo,* mais ce qui est commun aux deux ; il est donc employé comme neutre (3). Cependant l'interprétation de saint Bonaventure me semble être plus naturelle et plus conforme à ce qui a lieu réellement dans la sainte Eucharistie. Il y a encore une troisième explication des paroles de la consécration, ou plutôt du *hoc*, qui est possible, quoique, à ma connaissance, elle ne se trouve pas chez les Scolastiques, c'est qu'on rapporte le

(1) *Ib.* qu. 74. a. 1. — (2) *Ib.* qu. 78. a. 1.

(3) *In Sentt.* 4. dist. 8. qu. 2. a. 1 : Ita in transsubstantiatione communia sunt accidentia sensibilia, quae remanent, diversitas autem est subjecti. Unde sensus est : Hoc contentum sub his speciebus est corpus meum, et haec est causa quare cum pronomine non ponitur aliquod nomen, ne demonstratio ad aliquam speciem substantiae determinetur. — Cf. *S. th.* 3. qu. 78. a. 2.

hoc comme prédicat à *corpus meum* et qu'on y voie ainsi désigné le *terminus ad quem* de la transformation. Cette explication aurait un sens vide de signification : ce corps est mon corps ; elle ne serait admissible que pour la consécration du calice et elle viendrait même ici après la première explication, car elle exprimerait bien après elle le résultat de la transsubstantiation, mais non le fait de la transformation comme effet de la consécration. Du reste saint Thomas ne rattache pas seulement les paroles *hic est calix sanguinis mei* à l'essence de la consécration, mais encore toute la formule contenue dans le canon de la liturgie romaine (1).

C'est avec raison que saint Thomas, à la différence de saint Bonaventure, n'attribue pas aux paroles de la consécration l'effet, simplement moral, de déterminer la volonté de Dieu à la transsubstantiation ; il réclame pour elles un effet physique et une force instrumentale qui, il est vrai, n'est pas complète par elle-même, mais qui agit comme force effective par l'intention du dispensateur ou plutôt du ministre de la sainte Eucharistie (2).

3. Sur le mystère proprement dit de la sainte Eucharistie et sur la transsubstantiation, les théologiens antérieurs avaient déjà tenté plusieurs essais d'explication et de démonstration. Saint Thomas les repasse à la file et sur quelques points il pousse encore plus loin la trame du développement. Il qualifie d'hérétique non seulement l'opinion d'une présence simplement figurée du corps du Christ, mais aussi celle d'une consubstantialité dans et avec le pain, et il trouve la transsubstantiation exprimée dans la sainte Ecriture en termes évidents (3). A la vérité cette transsubstantiation est un effet produit, d'une manière surnatu-

(1) *In Sentt.* l. c. a. 2. — *S th* l. c. a. 3.

(2) *In Sentt.* l. c a. 3 : Et ideo dicendum est, quod in verbis praedictis, sicut et in aliis formis sacramentorum, est aliqua virtus a Deo, sed haec virtus non est qualitas habens esse completum in natura..... sed habet esse incompletum, sicut virtus quae est in instrumento ex intentione principalis agentis. — (3) *In. Sentt.* 4. dist. 11. qu. 1. a. 1.

relle, par la toute-puissance de Dieu et différent de toutes les transformations naturelles. Toute la substance du pain et du vin consistant en matière *(materia signata)* et forme (*forma substantialis*) est transformée en la substance du corps du Christ, qui est également composée de matière et de forme. Comme saint Thomas, dans l'anthropologie, attache la plus grande importance à regarder l'homme comme composé de corps et d'âme, comme matière et forme, et que l'âme humaine de Jésus est exclue comme *terminus ad quem* en vue de la transsubstantiation, il est obligé, en cet endroit, d'attribuer au corps de Jésus encore une autre forme, que nous ne devons pas nous figurer comme la simple forme extérieure, mais comme le fondement des qualités déterminées et de l'organisation déterminée du corps (1). Il est donc ainsi forcé de revenir à une certaine *forma corporeitatis*. Seulement nous ne devons pas l'entendre au sens scotiste, mais comme quelque chose d'uni à la matière et qui est imprimé au corps humain par l'âme, c'est-à-dire comme une *forma accidentalis* qui caractérise le corps, en tant que déterminé et vivant Ce qui distingue donc la transformation opérée dans la sainte Eucharistie de toute autre de l'ordre naturel, c'est principalement que non seulement la forme, mais aussi la matière de la substance du pain est transformée ; dans les autres changements, au contraire, la partie en question de la matière ou le principe d'individuation reste sans changement pour cette substance individuelle (2). En outre la substance du pain n'est ni anéantie ni décomposée en matière générale *(materia prima)* ni en ses éléments primitifs ;

(1) *L. c.* ad 3. quaest. — *Ib.* a. 3 : Sed hoc et totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi, et partes etiam convertuntur, quia materia panis fit materia corporis Christi, et forma substantialis similiter fit forma quae est corporis Christi.

(2) *In. Sentt.* 4. dist. 11. qu. 1 a. 3 : Et quia materia signata est individuationis principium, ideo solius Dei operatione hoc fieri potest, ut hoc individuum demonstratum fit illud individuum demonstratum, et talis modus conversionis est in hoc sacramento, quia ex hoc pane fit hoc corpus Christi.

mais elle passe à la substance du corps qui n'est nullement créée de nouveau, mais descend présentement du ciel, sans se mouvoir à travers l'espace, mais en prenant en soi la substance du pain (1). Seuls les accidents du pain et du vin restent sans changement dans cette transformation.

Saint Thomas en vient aussi à recourir, pour la possibilité d'une telle transsubstantiation à la seule toute-puissance de Dieu, et il l'assimile à la création *ex nihilo*, en ce que chez les deux il manque de sujet commun pour le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* (2). Il ne veut pas admettre, notamment pour le pain, de résolution de sa substance en matière primitive ou en éléments matériels, parce que, dans le premier cas, ce serait admettre un anéantissement *(annihililatio)* de la substance du pain et dans l'autre cas sa transformation en un autre corps que le corps du Christ (3). Seulement il se demande encore si entre le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* il n'existe pas un autre lien que les accidents du pain et du vin. En tous cas, il faut que les deux substances entre lesquelles a lieu la transformation soient de nature semblable. Autrement on devrait tenir aussi pour possible une transformation du pain en l'âme de Jésus. Or le dogme exclut une transformation de ce genre ; l'âme de Jésus comme sa divinité sont bien aussi présentes, mais *per concomitantiam* non *per transsubstantiationem sive ex vi sacramenti*, car il n'y a pas de ressemblance de nature entre la substance du pain et un être spirituel. Saint Thomas insiste tout particulièrement là-dessus (4). Mais, à mon avis, il ne serait pas inexact, pour mettre en lumière la possibilité de la transsubstantiation,

(1) *S. th.* 3. qu. 75. a. 3.

(2) *Ib.* a. 8. — *In Sentt.* 4. dist. 11. qu. 1. a. 3. — (3) *In Sentt.* l. c. a. 2.

(4) *In Sentt.* 4. dist. 10. qu. 1. a. 2 : Ad quid autem terminatur conversio, sciri potest ex tribus. Primo ex eo quod convertebatur. Non enim convertitur materia sacramenti nisi in id, ad quod habet similitudinem secundum proprietatem naturae suae, sicut vinum in sanguinem. Secundo ex significatione formae, cujus virtute fit conversio, unde in illud conversio terminatur quod est significatum per formam.

de montrer que les substances matérielles ont seules cette différence de nature, car les substances matérielles individuelles, quoique toute leur matière particulière *(materia signata)* ait une forme spéciale, ont bien un *substratum* commun et une commune cause de possibilité dans la *materia prima* qui est la cause de la possibilité d'une série infinie d'individus matériels.

Qu'il soit bon que les accidents du pain et du vin subsistent cela résulte tout naturellement du but de la sainte Eucharistie qui doit servir d'aliment aux fidèles; or ce but ne serait pas aussi parfaitement atteint si le corps du Seigneur venait à nous sous sa propre forme visible. Cela résulte aussi de ce que la sainte Eucharistie, sous ce voile invisible, est devenue l'objet le plus propre à affermir notre foi et est ainsi dérobée aux insultes et aux outrages des ennemis du Christ (1).

Il est d'autres explications des théologiens antérieurs qui sont à diverses reprises mentionnées chez saint Thomas, par exemple que le corps du Seigneur présent dans la sainte Eucharistie n'y est ni *diffinitive*, ni étendu, (*circumscriptive*), mais, en tant que présent par la substance, il est tout en chaque partie des espèces; il est donc présent avec ses accidents particuliers, dans le saint sacrement seulement, *ex vi realis concomitantiae*, en tant que ces accidents ne sont pas séparés de la substance de son corps ; de plus la substance du corps, avec laquelle il est présent dans le sacrement, n'est pas aperçue même par un œil glorifié dans le ciel; il est seulement connu de nous par la foi et contemplé par les bienheureux, grâce à leur entendement spirituel surnaturalisé ; la transsubstantiation se produit en un moment et non successivement, comme cela convient à la toute-puissance de Dieu. Quant au sujet des espèces survivantes, l'Ange de l'Ecole ne l'a pas mis en une lumière plus vive. Dieu par la transsubstantia-

(1) *S. th.* 3. qu. 75. a. 5.

tion a laissé passer dans le corps du Christ la substance qui leur est propre ; mais il conserve les espèces, après la consécration dans leur être particulier, tout en leur laissant leur sujet dans l'étendue spatiale *(quantitas dimensiva)* et, en même temps, leur effet propre.

Il n'est donc pas nécessaire d'admettre que dans la corruption des espèces la substance du pain est créée de nouveau, car cette opinion n'a aucun fondement ; l'étendue dans l'espace, premier phénomène de toute substance matérielle, garde plutôt après la consécration les qualités et les effets qui étaient propres à la substance du pain (1).

4. Le Christ conformément à ses paroles : J'ai désiré d'un grand désir de manger cette Pâque avec vous s'est communié sacramentellement lui-même à la dernière cène, et s'il ne pouvait recevoir aucune augmentation de la grâce sanctifiante, il a cependant actualisé la charité et reçu la félicité qui lui est unie. Mais, d'après l'opinion de saint Thomas, il n'a pas présenté la substance de son corps mortel en aliment, quoique par le fait de sa présence d'abord substantielle, il ne fût pas soumis, d'une façon sensible, à la souffrance et à la mort (2). Cependant si le corps du Seigneur avait été gardé le Vendredi-Saint dans le sacrement de l'autel, on aurait dû dire qu'il était mort et qu'il avait été séparé de sa forme et de son principe de vie.

5. La sainte Eucharistie est en même temps la représentation de la mort du Christ, et elle a, à ce point de vue, les mêmes effets pour chaque fidèle que celui-là pour le genre humain tout entier (3). En tant que sacrifice, la sainte Eucharistie a donc une vertu directement satisfactoire et expiatrice, susceptible d'accroissement en vue de son but, et d'un effet spécial selon la dévotion du prêtre et de celui pour qui il est offert (4).

(1) *Ib.* qu. 77. a. 1-6. — (2) *Ib.* qu 81. a. 1-3. — (3) *Ib.* qu. 79. a. 1. (4) *Ib.* a. 4.

B. — Duns Scot, avec sa critique pointilleuse, a imaginé bien des choses en contradiction avec la doctrine de saint Thomas sur l'Eucharistie.

1. La transsubstantiation est, sans aucun doute, un article de foi et elle a été définie comme telle, au IVe concile de Latran, par l'Eglise, à qui le Christ a assuré, ainsi qu'à son représentant et à son chef suprême, l'infaillibilité pour la décision des doctrines relatives à la foi et aux mœurs. Mais on ne saurait, pense Scot, déduire avec certitude cet article de foi de la sainte Ecriture (1).

2. La raison principale d'admettre plusieurs formes dans les choses individuelles, à savoir une *forma corporeitatis*, c'est justement dans le dogme de la transsubstantiation que Scot le trouve. Il reproche à saint Thomas que dans le *terminus ad quem* de la transsubstantiation, c'est-à-dire dans le corps du Seigneur, il ne peut distinguer la matière et la forme, quoique cependant le pain soit transformé, quant à la matière ou quant à la forme, ou bien quant à toute sa substance, et qu'il doive donc devenir une autre substance, c'est-à-dire une autre substance également composée de matière et de forme. Saint Thomas, d'après lui, est encore plus embarrassé pour expliquer la transsubstantiation si la sainte Eucharistie avait été consacrée dans les trois jours qui s'écoulèrent entre la mort et la résurrection. Alors, en effet, le pain serait devenu le cadavre du Christ, dans lequel saint Thomas, d'après son anthropologie, ne peut reconnaître qu'une matière sans aucune forme. Et ainsi une substance matérielle composée de matière et de forme serait devenue une autre substance qui n'était constituée que par la matière. Cela était au moins très invraisemblable. On échappait, d'après lui, à cette difficulté en reconnaissant plusieurs formes dans l'âme raisonnable une *forma mixti sive corporeitatis*, qui s'unit tout d'abord avec la matière, qui en fait un corps humain et qui la dispose

(1) *Reportt.* 4. dist. 11. qu. 3. schol. 2.

à l'union avec l'âme raisonnable. Elle reste unie au corps, encore quelque temps après la mort, jusqu'à la décomposition. C'est en elle qu'est transformée, lors de la consécration, la forme déterminée du corps du Christ, c'est-à-dire que la forme déterminée de ce pain devient la forme déterminée du corps du Christ (1).

Au premier coup d'œil cette argumentation paraît fondée. Mais il est bien à remarquer que la forme du corps est très imparfaite et qu'elle n'a d'existence que dans et par son union avec sa matière, qu'elle aussi, par la complète transformation de sa matière, subit une transformation (2). En outre, saint Thomas admet dans le corps du Seigneur, comme dans le *terminus ad quem* de la transformation, une certaine forme telle que la réalise dans le corps vivant l'âme raisonnable et capable de donner l'être déterminé d'un corps humain individuel, une forme qui fût maintenue et supportée, dans le cadavre sacré du Seigneur, par le Verbe qui lui était uni hypostatiquement. De cette manière, dans cette discussion, l'essentiel de la décision tourne au profit de saint Thomas. D'après lui le *terminus ad quem* de la transsubstantiation, c'est le corps vivant du Seigneur et le sang du Seigneur uni au corps vivant, et pendant les trois jours de sa mort, c'eût été le cadavre porté par le Verbe et le sang adorable du Seigneur resté uni au Verbe et aussi dans le corps vivifiant du Seigneur. Au contraire, d'après Duns Scot, la transformation se serait réalisée dans un corps du Seigneur animé ou plutôt mort et dans le sang du Seigneur,

(1) *Ib.* qu. 3. schol. 5 : Dico igitur quod primus terminus hujus conversionis est aliquod compositum ex materia et forma substantiali non intellectiva, sed aliqua forma mixti, per quam corpus est in proxima dispositione ut animetur, et tale compositum est in genere substantiae, non sicut completum individuum corporis, ut corpus est quoddam genus subalternum ; sed corpus, quod est altera pars compositi hominis, pars, inquam, potentialis respectu animae intellectivae, quia per illam formam corpoream organicam ultimate disponitur materia ad susceptionem animae intellectivae, etc.

(2) Pour plus de détails voir plus haut § 77.

pour lequel il aurait fallu encore découvrir une autre forme particulière (une sorte de *forma sanguineitatis*); tout le reste, même la structure et l'organisation du corps du Christ opérée par l'âme raisonnable, serait présent *per concomitantiam*, et de même aussi l'âme raisonnable et la divinité. D'après Duns Scot, il n'y aurait eu aucune différence entre le corps eucharistique dans la dernière cène et le cadavre inanimé pendant les trois jours qui suivirent la mort du Seigneur si, pendant ce temps, la sainte Eucharistie avait été célébrée.

La considération d'une célébration possible de la sainte Eucharistie pendant les trois jours de la mort n'oblige ainsi nullement à s'écarter de l'étroite dichotomie que la conception thomiste attache à la nature humaine.

3. Duns Scot n'admet pas seulement la possibilité de la transsubstantiation pour les choses matérielles, mais même pour les créatures spirituelles, et ainsi pour toutes les créatures en ce sens que par la toute-puissance divine toutes les choses matérielles pouvaient être transformées en êtres spirituels et *vice versa* (1). Il serait donc ainsi possible que la substance du pain fût transformée dans l'âme de Jésus. Cependant le dogme n'oblige pas à étendre aussi loin la possibilité de transsubstantiation. Chez Duns Scot cette opinion avait d'autres suppositions pour base. Il rapprochait, d'un côté, la transformation de l'anéantissement et de l'accession d'une autre substance à la place de la substance détruite, et il supposait d'autre part pour toutes les créatures, même les spirituelles, une matière commune qui servait de cause potentielle de cette possibilité, sans cependant y recourir (2). Saint Thomas dit, au contraire,

(1) *Reportt.* 4. dist. 11. qu. 2.

(2) Duns Scot admet aussi la transformation d'une matière en forme et vice versa. *L. c.* : Quantum vero ad entia creata, respondeo universaliter, quod quodcunque ens potest converti totaliter virtute divina in quodcunque tale ens, ut materia in formam et e converso; substantia in accidens et e converso.

comme nous l'avons vu, que des créatures semblables peuvent seules se transformer les unes dans les autres. A mon avis, comme je l'ai dit, cette ressemblance aurait besoin d'être précisée en ce sens que seules les choses matérielles puissent se transformer les unes dans les autres, en tant qu'elles ont toutes leur racine commune dans la *materia prima*.

4. Comme à tous les signes sacramentels en général, il est denié spécialement aux paroles de la consécration toute force d'opérer à la façon d'une cause instrumentale, et il leur est reconnu une action morale, en tant que Dieu est déterminé par elles, comme en vertu d'un traité, à la transsubstantiation. Telle est la théorie de Duns Scot et de son école (1).

5. Cette conception entraînait pour la doctrine de la sainte Eucharistie une autre conséquence. L'union, produite par la consécration du corps du Christ entre les espèces et persistant sans changement, n'est entendue que comme une union morale. Le terme *moral* et le terme *physique* pour l'opinion opposée sont encore ici, comme pour l'action attribuée aux sacrements, assez significatifs, quoiqu'ils n'aient pas été employés par Scot. Celui-ci étudie cette différence dans la question spéciale de savoir si le corps du Christ est déplacé par le prêtre en même temps que l'hostie, ou si le Seigneur lui-même avec sa volonté divine et sa volonté humaine meut son corps à tous les déplacements du prêtre, si bien que le prêtre en déplaçant l'hostie consacrée fournit seulement l'occasion et la cause morales. Dans l'école scotiste la première hypothèse, celle des déplacements du corps eucharistique par le prêtre, même dans le sens d'un simple déplacement accidentel, est rejetée, et la dernière seule est admise, à savoir le déplacement par la volonté du Christ, et cela parce que le corps du Seigneur ne forme pas un tout unique avec les espèces du pain et du vin (2). Ainsi en est-

(1) *Reportt.* 4. dist. 13. qu. 1, schol. 4. — (2) *L. c.* dist. 10. qu. 8. schol. 2.

il pour un ange : quand sa présence est attachée à un corps, il n'est pas mu en même temps que le corps, mais il se meut lui-même conformément aux mouvements de ce corps; il en est de même de l'Homme-Dieu, dans ses rapports avec les espèces dans la sainte Eucharistie. Mais dans cette analogie apparaît ce qu'il y a de dangereux dans l'opinion scotiste qui menace de réduire la transsubstantiation à une consubstantialité morale. De fait les derniers scotistes en vinrent à déclarer, que le Seigneur aurait pu, par son bon plaisir, établir, une simple consubstantialité de la substance de son corps avec et dans le pain. Si sur ce point ils s'arrêtèrent à soutenir la simple possibilité, leur conception du fait réel, je veux dire la transsubstantiation, se rapprocha assez de celle d'une simple consubstantialité. Ils admirent, en effet, un anéantissement *(annihilatio)* de la substance du pain et l'accession du corps du Christ à la place de la substance du pain *(per modum adductionis)* ils décomposèrent donc l'acte unique de la transsubstantiation en différents actes, si bien que la nécessité et l'opportunité du premier acte étaient purement fortuites et que le second acte se serait arrêté à une simple consubstantialité. L'essence même du dogme, la force rayonnante du corps du Christ, le vrai rapport de la nature actuelle et de sa nature glorifiée, l'union intime des espèces sacramentelles et du contenu du sacrement, l'unité dans l'acte de la transsubstantiation, tout cela est beaucoup mieux et plus exactement marqué par le terme *passage* et *absorption* (*transitus*, *absorptio*) de l'une substance dans l'autre, en usage dans l'école thomiste (1).

C. Durand de Saint-Pourçain, quoique appartenant à l'ordre des Frères-Pêcheurs, se rencontre sur plusieurs points avec Duns Scot, notamment dans les derniers articles relatifs au rapport des espèces eucharistiques et du corps du Christ.

(1) Cf. Capreolus, *in Sentt.* 4. dist. 11. qu. 2.

Un certain Jean de Paris, du commencement du XVI[e] siècle, s'est fait un nom, rien que pour avoir essayé témérairement de confondre la transsubstantiation avec une certaine impanation. Il admettait donc qu'à côté et en compagnie des accidents la substance et essence (*essentia*) du pain et du vin persistait après la consécration ; que seule l'hypostase (*suppositum*) et avec elle l'être du pain et du vin était supprimé, au moment de la consécration, alors que le pain et le vin passaient par leur substance et leurs accidents dans l'unité de la personne du Seigneur et par le moyen de son corps. Après la consécration, l'unique personne du Christ est donc présente en trois natures et la *communicatio idiomatum* doit être étendue à la substance du pain.

A cette théorie s'oppose la doctrine de la sainte Ecriture comme la doctrine unanime de la tradition et de l'Eglise. D'après cette hypothèse, le Seigneur aurait dû dire à la cène : « Ceci est à moi ». D'autre part il est inconcevable comment deux substances matérielles, celle du pain et celle du corps et la première avec l'aide de la seconde, existant l'une à côté de l'autre, doivent être reçues dans l'unique personne de l'Homme-Dieu. De cette opinion résulterait cette absurdité que la substance du pain serait présentée comme le corps glorifié dans le ciel.

E. Les théologiens de l'école thomiste, tels que Pierre de Palude et Capréolus (1), combattirent ces thèses des scotistes et l'erreur de Jean de Paris et se tinrent pour le reste aux théories de saint Thomas. Ils justifièrent, notamment, la thèse qui soutenait que le corps du Seigneur, quoique en soi il ne fût pas déplacé en même temps que les espèces, l'était accidentellement, c'est-à-dire d'après sa présence réelle. La raison en était dans l'union sacramentelle du corps du Christ avec les espèces. Celle-ci est, en effet, indissoluble en ce sens que aucune puissance créée n'est capable de la dissoudre. Les deux forment ensemble un sa-

(1) *In Sentt.* 4. dist. 11. qu. 1.

crement unique. Dans ce sens les théologiens thomistes postérieurs au concile de Trente ont appelé l'union des espèces et du corps eucharistique du Christ une union physique; d'après l'opinion scotiste, il n'y aurait là qu'une union morale, simplement dépendante de la volonté libre de Dieu.

§ 131

Erreurs de Wiclef et de Jean Huss sur la sainte Eucharistie; décret des conciles de Constance.

1. Parmi les nombreuses erreurs par lesquelles Wiclef se fit le précurseur des soi-disant réformateurs du XVI[e] siècle, il en est une sur l'Eucharistie. Il renouvela simplement les propositions de Béranger et donna quelques précisions à ses vues par sa thèse de la persistance du pain et du vin, à côté de la chair et du sang du Seigneur, dans la sainte Eucharistie. Il admit bien que le corps du Christ était *sacramentaliter, veraciter* (1) et *spiritualiter* dans la sainte Eucharistie, il put même ajouter les adverbes *corporaliter*, *substantialiter*, *essentialiter*, au sujet de la présence du corps du Christ (2); mais il admit à côté la persistance du pain et du vin sans changement. Il y ajouta une autre thèse nouvelle, à savoir que les laïques eux-mêmes pouvaient produire la sainte Eucharistie (3).

2. Jean Huss se rattache bien à Wiclef pour la doctrine de la prédestination et de l'Eglise, mais il n'admet pas ses théories sur l'Eucharistie. Cependant ses sectateurs en vinrent, pendant qu'il était à Constance, à d'autres erreurs en introduisant pour les laïques la communion sous les

(1) *Trial.* 4, 6 : Hoc sacramentum ex fide evangelii est naturaliter verus panis, et sacramentaliter ac veraciter Christi.

(2) *Ib.* c. 10 : Et sic intelligunt quidam, quod corpus Christi est in hostia corporaliter, substantialiter et essentialiter.

(3) *Ib.* c. 10 : Concedendum videtur, quod laici conficiunt, imo quod consecrant, sicut b. Caecilia domum suam ecclesiam consecravit.

deux espèces, qu'ils déclaraient obligatoire pour tous ; en même temps ils rejetaient l'usage de recevoir l'Eucharistie à jeun.

Le bruit de ces erreurs parvint à Constance et fut cause que le concile s'exprima formellement dans la 13e session, le 15 juin 1415, sur la communion sous une seule espèce et sur l'obligation de communier à jeun (1). Les Pères attachaient une certaine importance au premier point, parce qu'il portait un caractère dogmatique ; de là, en effet, les Hussites en venaient à nier la présence totale du Christ sous chaque espèce et sous chaque partie des espèces.

3. Le célèbre décret d'Eugène IV, approuvé par le concile de Florence, *Pro Armenis*, contient une définition de plusieurs propositions dogmatiques relatives aux sacrements ; il relève en face des Grecs, relativement à la sainte Eucharistie, les prescriptions qui concernent le mélange d'un peu d'eau au vin, et en même temps la transsubstantiation et la présence intégrale du corps du Christ sous chaque partie de l'espèce (2).

(1) Cum in nonnullis mundi partibus quidam temerarie assere praesumant, populum Christianum debere sacrum Eucharistiae sacramentum sub utraque panis et vini specie suscipere, et non solum sub specie panis, sed etiam sub specie vini populum laicum passim communicent, etiam post coenam vel alias non jejunum..... hinc est, quod hoc praesens concilium..... declarat, decernit et definit, quod licet Christus post coenam instituerit et suis discipulis administraverit sub utraque specie panis et vini hoc venerabile sacramentum, tamen hoc non obstante sacrorum canonum auctoritas laudabilis et approbata consuetudo ecclesiae servavit et servat, quod hujusmodi sacramentum non debet confici post coenam, neque a fidelibus recipi non jejunis, nisi in casu infirmitatis aut alterius necessitatis a jure vel ecclesia concesso vel admisso. Et similiter, quod licet in primitiva ecclesia hujusmodi sacramentum reciperetur a fidelibus sub utraque specie : tamen haec consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala, est rationabiliter introducta, quod a conficientibus sub utraque specie, et a laicis tantummodo sub specie panis suscipiatur.....

(2) Denzinger, *Enchir.*

§ 132

Le sacrement de Pénitence et les indulgences d'après les Scolastiques

La systématisation de la doctrine sacramentaire commence avec Hugues de Saint-Victor et avec lui aussi l'étude de la Pénitence, considérée comme une unité dans la série des sacrements. Sans doute dans son second livre *de Sacramentis* il n'appelle pas expressément la Pénitence un sacrement dont il doive démontrer, en quelque sorte, le signe extérieur en détail, l'action de sanctification intérieure et l'institution par Notre-Seigneur. Mais dans la 14e partie de son ouvrage il la met avant l'Extrême-Onction, considérée comme sacrement des malades, et il la place dans la même série que le Baptême et la sainte Eucharistie, parce que, de même que le Baptême et la sainte Eucharistie, l'absolution ne produit aucune rémission des péchés ni aucune sanctification intérieure dans les âmes mal disposées. Le Seigneur a communiqué aux Apôtres et à leurs successeurs le pouvoir d'effacer le péché ; si quelquefois elle n'a aucun effet, cela ne tient pas au sacrement (1), mais aux obstacles apportés du côté du sujet. L'absolution sacerdotale des péchés confessés avec repentir est donc d'après Hugues un sacrement proprement dit, car il nomme les prêtres qui confessent *intercessores*, *auxiliatores*, *judices*, *cooperatores* dans l'absolution et la justification de l'homme, et il fait dériver leur pouvoir des préceptes de Notre-Seigneur (d'après Jean 20, 23), par lesquels il a institué le sacrement de Pénitence. L'absolution du prêtre n'est donc pas simplement déclarative, comme la purification de prêtres de l'Ancien Testament, mais un acte sacramentel qui ne désigne pas seulement

(1) *L. c.* c. 8 : Ubique ergo magis virtus sacramentorum exprimitur, nec quod per ea quilibet participantes salvandi sint, sed quod salvari possint, significatur.

mais opère la destruction des péchés de l'Ancien Testament (1). Elle suppose ordinairement, il est vrai, le repentir parfait chez le pénitent bien disposé et elle a pour conséquence, en tant qu'intérieure, une infusion de grâce. Mais cette pénitence devient un sacrement, quand elle se manifeste au dehors, qu'elle se montre dans la confession des péchés devant le prêtre et qu'elle obtient, par son absolution, rémission du péché et de la faute (2).

Au même passage cité plus bas, il appelle la grâce qui confère la vie surnaturelle au pénitent une *gratia operans* et celle qui est communiquée par l'absolution une *gratia cooperans*. Ici règne donc encore une certaine obscurité entre les effets de la contrition ou de la pénitence intérieure, d'un côté, et entre ceux de l'absolution sacerdotale, de l'autre, et saint Thomas sera le premier à la faire disparaître plus tard. Le devoir de se confesser est marqué expressément comme un devoir imposé par le Seigneur, au moins indirectement quand il établit ses Apôtres juges avec plein pouvoir de pardonner ou de retenir les péchés. Ce devoir doit donc avoir été imposé par les Apôtres (3). De plus la pénitence sacramentelle ne se manifeste pas seulement par la confession devant le prêtre, elle produit aussi des fruits dans la satisfaction et, à la vérité, des fruits suffisants, la plupart des fois, pourvu que le pénitent accomplisse les œuvres pénitentielles imposées (4). Les divers éléments du sacrement de Pénitence sont ainsi tous passés en revue dans les com-

(1) *Ib.* : Non ergo mirum est, si homines peccata dimittere possunt, quia ut hoc possint, non ex sua, sed ex divina virtute accipiunt : et hoc hominibus Deum dare nihil est aliud quam Deum hoc per homines facere.

(2) *Ib.* : Sic namque in ecclesia nunc mortuos peccatis per solam gratiam suam interius vivificans ad compunctionem accendit, atque vivificatos per confessionem foras venire praecipit : ac sic deinde confitentes per ministerium sacerdotum ab exteriori vinculo, hoc est, a debito damnationis absolvit.

(3) *Ib.* c. 1 : Tamen ipsi medici postea quia negligentes in curatione sua aegrotos invenerunt, eos ad salutem quaerendam et admonitione sua excitaverunt et praecepto attraxerunt « Confitemini », inquit Jacobus, etc.

(4) *Ib.* c. 2.

mentaires de Hugues, quoique leur connexion mutuelle ne soit pas encore analysée avec clarté, comme l'Ecole le fera plus tard.

Chez Pierre Lombard, la Pénitence est étudiée comme le quatrième sacrement dans la série des sept; elle est opposée comme *secunda tabula post naufragium* au Baptême, qui est la première planche du salut, et distinguée de la vertu intérieure en tant qu'extérieure et consistant en trois actes, la contrition, la confession et la satisfaction (*compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis*) (1). Le quatrième élément du sacrement de Pénitence, l'absolution sacerdotale, n'obtient pas chez Pierre Lombard l'importance qui lui est due, et cela parce qu'il présuppose pour le sacrement de Pénitence la contrition parfaite (*contritio charitate perfecta*) jointe au *votum sacramenti*. Il s'exprime là-dessus d'une manière très catégorique (2). A une telle contrition, unie au *votum sacramenti*, est attachée l'infusion de la grâce et ainsi la destruction de la faute et la rémission de la peine éternelle comme conséquence (3). Si cela devenait la règle commune, il ne resterait guère pour le pouvoir de lier et de délier qu'une absolution simplement déclarative et l'imposition de la pénitence satisfactoire (4); car c'est là le pouvoir que Pierre Lombard reconnaît à tous les prêtres, en vertu de leur ordination (5).

A la lacune que nous venons de signaler dans cette doctrine il s'en joint une autre dans la manière de concevoir la nécessité de la contrition. Si, en effet, l'absolution n'est pas considérée comme la forme opérante du sacrement, il n'y a plus de nécessité (*necessitas medii*) de confession

(1) *Sentt.* 4, 16, 1.

(2) *Ib.* dist. 18, 2 : Nemo enim vere compungitur de peccato, habens cor contritum et humiliatum, *nisi in charitate*. — (3) *Ib.* dist. 17, 1.

(4) *Ib.* 18, 6 : Quia etsi aliquis apud Deum sit solutus, non tamen in facie ecclesiae solutus habetur, nisi per judicium sacerdotis. In solvendis ergo culpis vel retinendis id operatur sacerdos evangelicus, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant lepra, quae peccatum signat.

(5) *Ib.* 19, 3.

considérée comme moyen de rémission des péchés, et on venait alors à soutenir la confession comme un précepte seulement (*necessitas praecepti*), car le Seigneur l'avait prescrite comme un acte extérieur de pénitence et d'humilité, comme un moyen de se connaître soi-même, et pour le prêtre comme un moyen d'apprécier avec justesse le pénitent. Telle fut en effet la conception de Pierre Lombard (1).

Imparfaite et inexacte était donc sa conception doctrinale des rapports réciproques et organiques des quatre éléments du sacrement de Pénitence qu'il trouvait et reconnaissait dans la tradition et dans l'usage de l'Eglise comme ordonnés par le Christ.

Au même point se tient absolument son contemporain Gratien, quand il se prononce pour le caractère simplement préceptif de la confession et contre sa nécessité (*necessitas medii*) pour l'obtention du pardon des péchés, car celui-ci avait été déjà opéré par la contrition (c'est-à-dire par la contrition parfaite) (2). A cette opinion il en rattache une autre sur la nécessité de la confession, donnée également comme probable (3).

Ces inexactitudes et erreurs ont été en grande partie corrigées par Alexandre de Halès et bannies de l'Ecole, en même temps qu'étaient fixés la plupart des points de doctrine. Ainsi il détermine, comme il fallait, le rapport des effets de la grâce habituelle, en tant qu'elle détruit les péchés et sanctifie ; les deux ne sont pas, il est vrai, séparés par le temps, mais logiquement par le fait que le dernier,

(1) *Ib.* 17, 6 : Si ergo quaeritur an confessio sit necessaria, cum in contritione jam deletum sit peccatum, dicimus quia quadam punitio peccati est, sicut et satisfactio operis. Per confessionem etiam intelligit sacerdos qualiter debeat judicare de crimine. Per eam quoque peccator fit humilior et cautior. — (2) *De poen.* P. 2. caussa 33. qu. 3. dist. 1.

(3) *Ib.* caussa 89 : Quibus auctoritatibus vel quibus rationum firmamentis utraque sententia satisfactionis et confessionis innititur, in medium breviter exposuimus. Cui autem harum potius adhaerendum sit, lectoris judicio reservatur. Utraque enim fautores habet sapientes ut religiosos viros.

c'est-à-dire l'effet régénérateur et sanctifiant, précède, au moins *ratione*, la destruction du péché et se termine à cette justification (1). De plus il détermine, comme on l'a fait depuis, le repentir, la confession et la satisfaction comme matière et l'absolution comme forme du sacrement (2); il caractérise également avec justesse la grâce sacramentelle de la Pénitence (c'est-à-dire *res sacramenti*), qui consiste dans le pardon des péchés et qui n'est pas simplement marquée, mais opérée par l'absolution (3). Par là il était amené naturellement et à bon droit à répondre affirmativement à la question relative à la nécessité (*necessitas medii*) de la confession.

Saint Bonaventure a encore dépassé son maître dans quelques explications relatives à diverses parties du quatrième sacrement. Mais en général il est pleinement d'accord avec lui sur les divers points de doctrine. A la matière de ce sacrement il rattache lui aussi, en dehors de la contrition et de la satisfaction, la confession (4), et il pense d'elle, à peu près comme Hugues, qu'elle a été bien établie d'une façon éloignée par le Christ en même temps que la forme, c'est-à-dire avec l'absolution, mais que cependant elle n'a été promulguée comme une obligation que par les Apôtres, en particulier par saint Jacques (5). Il avait, en effet,

(1) *Summa* 4. qu. 59. m. 4. a. 1.

(2) *Ib.* qu. 59. m. 3 : Quantum autem ad materiale ex parte poenitentis secundum quod ex serie evangelii potest colligi, primo hoc sacramentum Salvator instituit insinuando utilitatem et hoc in principio suae praedicationis..... Quantum autem ad formale, quod attenditur in absolutione et absolvendi potestas fuit institutum ante passionem Domini (Matth. 16, 18). Cf. qu. 67. m. 1. a. 2.

(3) *Ib.* qu. 60. m. 1. a. 2 : Remissio peccati est res hujus sacramenti. Sed intelligendum est, quod sacramentum exterius sive signum in sacramento novae legis non dicitur semper efficere quod figurat, quia sit causa effectiva rei significatae simpliciter, sed quandoquidem quia est causa *secundum quid*. S. THOMAS (voir ce qui suit) a été le premier à introduire l'expression *causa instrumentalis*.

(4) *In. Sentt.* 4. dist. 22. a. 2. qu. 2.

(5) *L. c.* qu. 1. Secundum vero materiale institutum fuit per Apostolos, vel ut melius dicam, promulgatum.

admis pour les autres sacrements une institution par les Apôtres sous l'inspiration du Saint-Esprit. Pour lui, comme pour Alexandre de Halès, la vertu de pénitence n'est pas une vertu théologale, mais simplement une forme de la justice ; aussi les Scolastiques regardaient le culte de Dieu comme une forme de la justice (1).

Saint Thomas présente, avec une parfaite sûreté, l'essence et le caractère propre du sacrement de Pénitence en faisant des péchés commis après le Baptême la *materia remota sive removenda*, et de la contrition, de la confession et de la satisfaction du pénitent la *materia proxima ;* mais pour l'absolution du prêtre, elle est la forme même (2). La Pénitence et le Mariage ont cela de particulier, parmi les sacrements, que leur matière consiste dans des actes moraux posés par le sujet, parce que justement ces sacrements confèrent la grâce qui correspond à ces actions (3). La forme du sacrement ne marque pas seulement l'effet et la grâce du sacrement, à savoir la rémission des péchés, mais il la produit même, à la façon d'un instrument, comme les autres sacrements produisent la grâce (4). La *res sacramenti* est donc dans la Pénitence le pardon des péchés ; le *sacramentum*, ce sont les actes extérieurs du pénitent et du prêtre, la *res* et le *sacramentum*, la pénitence intérieure et la sanctification du pénitent (5) attachée à ce sacrement. L'institution de la Pénitence est attribuée au Seigneur, en ce sens qu'il a emprunté les éléments de la matière à l'ordre moral, mais qu'il les a déterminés exactement et qu'il a ajouté la forme

(1) *Ib.* dist. 14. p. 1. a. 1. qu. 3. — (2) *S. th.* 3. qu. 84. a 2.

(3) *Ib.* a. 1 : In illis autem sacramentis quae habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae, ut accidit in poenitentia et matrimonio.

(4) *Ib.* a. 3 : Ad 3. dicendum quod solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccatum remittit, sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina, sicut etiam in aliis sacramentis.

(5) *Ib.* a. 1.

comme un nouvel élément d'action et le plus important (1).

Après tout cela, la nécessité de la confession, comme moyen d'obtenir le pardon des péchés après le Baptême, n'est plus mise en question ; elle formait de droit divin (*ex jure divino*) un élément de la matière du sacrement chrétien de Pénitence.

La désignation des quatre éléments du sacrement de Pénitence comme *quasi materia et forma*, qui prévalut dès lors dans les écoles théologiques, passa aussi dans le décret d'Eugène IV *Pro Armenis* et trouva là sa sanction dogmatique.

Duns Scot (2) et Durand eurent ici comme sur plusieurs autres points leurs vues particulières. Le dernier voulait, à la suite du premier, que le sacrement de Pénitence fut appelé sacrement de la confession et non sacrement de Pénitence, et il désignait la confession et l'absolution, comme matière et comme forme du sacrement ; la contrition et la satisfaction n'étaient pas, pour lui, des parties de ce sacrement, mais des dispositions requises pour le pardon des péchés (3).

Abordons maintenant les doctrines des théologiens sur chacun de ces éléments en particulier.

2. La contrition est un acte de la vertu de pénitence et consiste dans la douleur des péchés commis, dans le regret de les avoir commis et dans le ferme-propos de ne plus les commettre. La vertu de pénitence est donc rattachée par tous les théologiens au quatrième sacrement. Les premiers d'entre eux, à savoir Pierre Lombard et Gratien, pensent, en fait de contrition, toujours à la contrition parfaite, c'est-à-dire à celle qui est principalement motivée par la cha-

(1) *Ib.* a. 7 : Nondum autem erat instituta potestas clavium, quae a passione Christi derivatur : et per consequens nondum erat institutum quod aliquis doleret de peccato cum proposito subjiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus ecclesiae sub spe consequendae veniae virtute passionis Christi.

(2) *Reportt.* 4, dist. 16. qu. 1. — (3) *In Sentt.* 4 dist. 16. qu. 1.

rité, et ils lui attribuent donc comme conséquence le pardon, quand elle est jointe au *votum sacramenti*. Là-dessus tous les théologiens suivants sont d'accord avec eux. Mais une certaine contrition imparfaite (*attritio*) avec des motifs déterminés comme préparation suffit à la réception du sacrement de Pénitence quand la confession et la volonté d'accomplir la sanctification s'y joignent; les Scolastiques l'ont aussi enseigné ; quoique ce n'ait pas été en termes parfaitement clairs et que le concile de Trente l'ait le premier défini, après que les diverses opinions eussent été étudiées dans les congrégations préparatoires. Rien d'étonnant donc si nous ne trouvons encore là-dessus, chez les théologiens du moyen âge, aucune opinion exacte ni parfaitement concordante. Alexandre de Halès fait ressortir à ce sujet que Notre-Seigneur a facilité la voie de réconciliation avec Dieu, que d'autre part il l'a améliorée, en relevant par la main de l'Eglise, ceux qui sont tombés et en les conduisant par sa main à Dieu même (1). Cela fait pressentir que Dieu vient au devant de son enfant perdu sur la moitié du chemin et entend se contenter d'un sincère commencement de pénitence. En un autre endroit, il soutient expressément la même chose au sujet de l'attrition, pourvu qu'elle accompagne une digne réception du sacrement (2). Il est moins exact quand, entre l'attrition et la contrition, il admet une différence spécifique, comme entre la *gratia gratis data* et la *gratia gratum faciens*, sous prétexte que la première, comme effet de la grâce actuelle, précède la justification, et que l'autre l'accompagne, la suit et procède de la grâce habituelle (3).

Les deux dernières propositions ne sont pas admises

(1) *Summa* 4. qu. 59. m. 2. a. 4 : Expeditius et melius liberatur peccator per sacramentum poenitentiae quam per poenitentiae virtutem.

(2) *Ib.* qu. 60. a. 3 : Si autem poenitens praeparatus quantum in se est accedat ad confessionem attritus, non contritus : dico quod confessio cum subjectione arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae injunctae a sacerdote est signum et causa deletionis culpae et poenae, quia sic subjiciendo se et satisfaciendo gratiam acquirit.

(3) *Ib.* qu. 74. m. 4.

par saint Bonaventure; il insiste plutôt sur ce fait que la contrition parfaite peut procéder de la grâce actuelle et a pour conséquence immédiate l'infusion de la grâce habituelle (1), et de plus que l'attrition et la contrition ne sont pas spécifiquement différentes (2).

Saint Thomas entend par attrition la contrition imparfaite ou son commencement et par contrition celle qui est principalement soutenue par la charité (3). Il indique aussi la série des divers motifs et les actes de vertus unis à la pénitence : l'excitation de la grâce divine est suivie tout d'abord de l'acte de foi, puis par l'acte de crainte servile, l'acte d'espérance dans le pardon et enfin par l'acte de charité et de crainte filiale (4). L'Ange de l'Ecole néglige de porter ces déterminations précises jusqu'à l'acte de contrition, ce qui aurait résulté tout naturellement de l'assignation des deux derniers motifs à la contrition, mais il dit expressément que le pénitent peut commencer sa confession avec le commencement du repentir, pourvu que dans le moment de l'absolution il reçoive, comme infus, l'*habitus* de la contrition (5).

Duns Scot appelle également *Contritio* la contrition parfaite qui, jointe au *votum* du sacrement, a pour résultat le pardon des péchés ; à côté d'elle toute contrition imparfaite, même celle qui procède de motifs naturels, est appelée *attritio* (6). Seulement cette dernière, en tant que naturelle, n'a aucun effet pour le pardon des péchés (7) ; en tant que surnaturelle, elle prédispose seulement à la justification et suffit, comme telle, pour la réception du sacrement de Pénitence, quand elle écarte, du côté du pénitent (8), tous les

(1) *In Sentt.* 4. dist. 14. p. 2. a. 2. qu. 3.

(2) *Ib.* dist. 17. p. 1. a. 2. qu. 3. — (3) *Suppl.* qu. 1. a. 2.

(4) *S. th.* 3. qu. 85. a. 5. — (5) *Suppl.* qu. 10. a. 1.

(6) *Reportt.* 4. dist. 14. qu. 1.

(7) *Ib.* qu. 2. schol. 2 : Et ideo virtus poenitentiae non digne delet nec fructuose, cum est informis et sine charitate, sed cum est formata.

(8) *Ib.* qu. 4. schol. 2 : Dico, quod bonus motus praecedens sacramentum poenitentiae tantum est attritio, et dispositio de congruo ad dele-

obstacles à la grâce. Il n'y avait donc plus qu'à analyser en détail les motifs surnaturels de la contrition, à l'exception de la charité, pour montrer la doctrine de l'Eglise sur l'attrition et la contrition parfaitement éclaircie dans la Scolastique. Même les qualités de la contrition, à savoir qu'elle doit être appréciative, sinon intensive, dépasser tout et être universelle, c'est-à-dire s'étendre à tous les péchés graves, c'étaient là des points mis en pleine lumière par tous les théologiens (1).

3. La confession privée, c'est-à-dire la confession des péchés graves commis après le Baptême devant le prêtre, fut dans tous les temps de l'Eglise, au moyen âge comme aux autres époques, enseignée comme un devoir et comme un élément du sacrement de Pénitence ; seule son intime connexion avec le sacrement et sa nécessité avaient été obscurcies par Pierre Lombard, dans le sens indiqué plus haut. Cette obscurité ne disparaît pas encore complètement avec Alexandre de Halès. Cependant l'obligation de la confession n'est plus enseignée par lui comme étant *juris naturae*, ni comme étant de la *lex divina scripta*, c'est-à-dire de la loi mosaïque, mais comme étant de loi évangélique, d'après saint Jean (20, 23), puisque elle a été imposée aux fidèles, au moins indirectement, par le fait que les Apôtres ont été établis juges (2). Il y a peu d'actes religieux qui, dans le Nouveau Testament, aient été imposés comme obligatoires par le Christ. Mais dans ce petit nombre se trouve la confession privée dont l'importance pour la vie morale résulte clairement de son utilité pour la connaissance de soi-même, pour l'excitation de sen-

tionem culpae et infusionem gratiae, quae remissio culpae et collatio gratiae sunt in virtute sacramenti poenitentiae et non in virtute attritionis tantum, nisi dispositive. Sed haec attritio post collationem gratiae, quae confertur in susceptione sacramenti, fit contritio formata.

(1) Cf. ALEX. AL. *Summa* 4. qu. 68. m. 1. — qu. 69. m. 10. — THOM. *Suppl.* qu. 2. a. 3. — qu. 3. a. 1. sqq.

(2) *Summa* 4. qu. 76. m. 3. a. 2.

timents de pénitence et d'humilité, pour la découverte de nos chutes, pour la correction et l'apaisement de la conscience (1). La nécessité de la confession, comme moyen d'obtenir le pardon des péchés, n'est pas mise encore, il est vrai, en pleine lumière, car, d'après Alexandre, la faute ne peut être remise que par Dieu et l'absolution du prêtre doit seulement remettre une partie des peines temporelles (2). D'après saint Bonaventure le précepte de la confession a été seulement insinué par le Seigneur mais promulgué sous l'inspiration de l'Esprit-Saint par l'Apôtre saint Jacques (3). La nécessité *(necessitas medii)* de la confession, comme moyen, se trouvait cependant implicitement exprimée chez lui, comme chez Alexandre, par ce fait que la confession, la contrition et la satisfaction sont indiquées comme matière et ainsi comme éléments du sacrement nécessaires pour le pardon des péchés (4). Ceci apparaît plus clairement chez saint Thomas. On y voit que la contrition opère même en dehors du sacrement — ceci doit s'entendre de la confession et de la satisfaction — en disposant seulement ou en produisant (c'est-à-dire matériellement) la possibilité de recevoir le pardon des péchés en union au sacrement et comme sa partie intégrante, mais à titre d'instrument, c'est-à-dire comme moyen (5). Sa nécessité *(necessitas medii)* est donc expressément enseignée par lui (6).

Dans le cas de nécessité seulement la confession est remplacée par le *votum sacramenti*, comme le sacrement de Baptême l'est par le *baptismus flaminis*.

Quoique donc Duns Scot n'appelle pas la confession un élément essentiel du sacrement, mais un condition préalable et une disposition au sacrement, c'est-à-dire à l'absolution (7), il n'en marque pas moins vivement d'autre

(1) *Ib.* m. 2. — (2) *Ib.* qu. 80. m. 2. a. 1, 2.
(3) *In Sentt.* 4. dist. 17. p. 2. a. 1. qu. 3.
(4) *Ib.* dist. 22. a. 2. qu 2. — (5) *Suppl.* qu. 5. a. 1.
(6) *Ib.* qu. 6. a. 1. — (7) *Reportt.* 4. dist. 16. qu. 1.

part la nécessité de la confession préalable, car il déclare expressément que l'attrition dès qu'elle se joint à la confession est une disposition suffisante pour la justification (1). Si donc la confession n'est plus pour celui qui éprouve la contrition parfaite un moyen de justification, le *votum sacramenti* qui fait de la contrition un élément essentiel du sacrement a cependant opéré comme cause instrumentale, et alors subsiste au moins l'obligation d'une confession supplémentaire.

Pour ce qui concerne les qualités de la confession, elle doit être secrète ou privée et nullement publique ; quant à la confession publique, à l'exemple de celle qui eut lieu lors de l'expulsion de nos premiers parents hors du paradis, elle ne fut observée qu'une fois dans l'antique Eglise. Une autre qualité, c'est l'intégrité *(integritas)* dont la nécessité, au moins celle de l'intégrité formelle, résulte naturellement de l'obligation de la confession. D'après cela la confession doit comprendre tous les péchés qui ont été commis depuis la dernière confession valide et non seulement leur nombre et leurs espèces, mais même quelques circonstances des péchés (2). Parmi ces dernières Alexandre de Halès ne compte pas seulement celles qui déterminent ou changent le *genus peccati*, mais aussi (3) quelques circonstances aggravantes quoique quelques-unes de celles qu'il cite changent l'espèce du péché. Mais saint Bonaventure restreint cette obligation (4) aux *circumstantiae genus sive speciem mutantes*. L'obligation de la confession ne s'étend pas aux péchés véniels, et si quelques-uns comme Alexandre de Halès et saint Bonaventure pensaient qu'ils devaient être confessés par celui qui n'a aucun péché mortel sur la conscience et qui devait néanmoins observer le comman-

(1) *Ib.* dist. 14. qu. 4.

(2) Alex. Al. *Summa* 4. qu. 64. m. 2. Bonav. *in Sentt.* 4. dist. 17. p. 3. a. 1. qu. 3. — (3) *Summa* 4. qu. 77. m. 3. a. 2.

(4) *In. Sentt.* 4. dist. 17. p. 3. a. 2. qu. 3 : Confessio vero aggravantium quantum ad congruitatem.

dement de la confession annuelle imposé par le IV[e] concile de Latran, Duns Scot a donné la vraie solution en enseignant que ce commandement n'oblige pas dans ce cas (1).

La confession doit en même temps être une manifestation de repentir et par conséquent être appuyée sur la contrition, quoique la contrition parfaite ne soit pas nécessaire pour l'absolution, encore moins pour la confession des péchés.

4. La satisfaction, le troisième élément du sacrement de Pénitence, est la manifestation du repentir par des œuvres capables de servir d'expiation pour l'offense commise envers Dieu et pour la réduction des peines exigées par la justice de Dieu. Il est au-dessus des forces finies de l'homme d'offrir une satisfaction équivalente pour la faute infinie de nos péchés ; seul l'Homme-Dieu a pu l'offrir et l'a offerte en notre nom pour tous les hommes (2). Donc le péché de l'homme peut être pardonné sans une satisfaction complète de sa part ; et il est ainsi réellement pardonné dans le Baptême. Mais comme d'autre part le chrétien sanctifié peut au moins offrir quelque satisfaction pour ses péchés, quand il est devenu enfant de Dieu et membre du corps du Christ, Dieu demande pour les péchés commis après le Baptême quelque satisfaction de la part du pénitent, afin qu'il reconnaisse sa justice et qu'il soit empêché de retomber dans le péché et recherche plus activement sa conversion. Cette valeur expiatoire et méritoire des bonnes œuvres du chrétien lui vient aussi principalement des mérites du Christ, et elle ne devient possible que par les rapports filiaux et amicaux du Chrétien sanctifié avec Dieu. Les Scolastiques demandent donc que les œuvres satisfactoires soient accomplies en état de grâce sanctifiante et sous la coopération de la charité (3).

(1) *Reportt.* 4. dist 17. qu. 1. schol. 4.

(2) THOM. *Suppl.* qu. 13. a. 1.

(3) Cf. ALEX. AL. *Summa* 4. qu. 85 m. 1. THOM. *Suppl.* qu. 14. a 2 : Et ideo sine charitate opera facta non sunt satisfactoria.

Malgré cela les bonnes œuvres, qu'elles soient naturelles ou surnaturelles, même sans la charité, ont encore une certaine valeur méritoire ou satisfactoire, parce que elles peuvent abréger les peines temporelles du péché (1). En tous cas il vaut mieux que l'accomplissement de la Pénitence, grâce à laquelle une peine temporelle doit être subie en vue de la rémission des peines éternelles, suive l'absolution, quoique la ferme volonté de l'accomplir soit une des dispositions requises pour le pardon des péchés (2) et doive précéder l'absolution.

La prière, le jeune, l'aumône portent tout particulièrement le caractère d'œuvres satisfactoires, parce que leur accomplissement exige une lutte contre la nature sensuelle et partant gêne et contrarie les penchants naturels (3). Ce qui enfin distingue la satisfaction de la contrition et de la confession, c'est qu'elle peut être accomplie dans diverses circonstances, notamment dans l'impuissance du pénitent, en sa faveur et même par un autre. Si les hommes sont par nature membres d'une même famille, les chrétiens sanctifiés sont encore plus intimement membres du corps du Christ, unis les uns aux autres, si bien que le bien et le mal d'un membre tourne au bien ou au mal des autres (4).

5. L'absolution, le quatrième élément essentiel du sacrement de Pénitence, avait, nous l'avons vu plus haut, été entendue comme une simple déclaration. Cependant

(1) Thom. *Suppl.* qu. 14. a. 3 : Verumtamen diminutionem vel dilationem temporalis poenae merentur hujusmodi opera, sicut patet de Achab, eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem.

(2) Duns Scotus *Reportt.* 4. dist. 16. qu. 1 : Satisfactio quae est executio operis laboriosi cum sua poena sequitur absolutionem et sacramentum poenitentiae, quia sacerdos per absolutionem sacramentalem absovit quidem poenitentem et ligat : absolvit a culpa et poena aeterna, quae debetur culpae, et ligat eum ad solutionem operis laboriosi commutando poenam aeternam in temporalem.

(3) Bonav. *in Sentt.* 4. dist. 15. p. 1. a. '. q. 6

(4) Alex. Al. *Summa* 4. qu. 85. m. 4.

Alexandre de Halès mettait déjà sur ce point la théologie de l'Ecole en bonne voie. Elle devenait chez lui la forme du sacrement, parce qu'elle ne représentait pas seulement le pardon des péchés, mais l'effectuait réellement, et le pouvoir d'absoudre est appelé *potestas clavium*, parce que c'est lui que le Christ confère à ses Apôtres, d'après saint Mathieu (16, 18) et plus clairement encore d'après saint Jean (20, 23), et il en fait un des éléments de la grande autorité des prêtres dans le Nouveau Testament (1). En même temps les textes cités pour l'administration des sacrements en général sont appliqués au pouvoir d'absoudre. Quoique dans un certain sens elle produise le pardon des péchés, le prêtre ne l'accorde pas cependant de sa propre autorité *(ex potestate auctoritatis)*, parce que ce pouvoir n'appartient qu'à Dieu ; il ne l'accorde pas davantage en vertu d'un pouvoir participant à la toute-puissance de Dieu *(ex potestate excellentiae)*, tel qu'il fut accordé à l'Homme-Dieu, mais en tant que serviteur et instrument de Dieu *(ex potestate ministerii)* (2). Pour la substance, ce pouvoir est conféré au prêtre par son ordination ; mais son usage valide est en outre conditionné par la juridiction régulière ; car le Seigneur jouit, d'après saint Jean (20, 23), du pouvoir judiciaire qui ne peut être exercé validement que sur des sujets déterminés (3).

Saint Bonaventure est d'accord sur tous ces points avec son maître et il tire de la nécessité de juridiction la conclusion que, à l'exception du danger de mort et de quelques autres cas, celui qui est régulièrement préposé à cela ou son représentant peut seul accorder validement l'absolution sacerdotale (4). Les deux seulement commettent une inexac-

(1) *Summa* 4, qu. 76. m. 3. a. 2. — qu. 79. m. 6. a. 3.

(2) *Ib.* qu. 78. m. 1. a. 1.

(3) *Ib.* qu. 80. m. 3. a. 2 : Et sciendum quod sacerdos cum non est praelatus alicujus, non utitur hac potestate, quia non habet in quos, nec etiam conceditur ei usus ab episcopo.

(4) *In Sentt.* 4. dist. 19. a. 3. qu. 1 : Ideo alius non habet potestatem ejus subditum absolvere, nisi sit superior, vel vicem habeat superioris.

titude en ce qu'ils n'étendent pas l'absolution sacerdotale à la faute et aux peines éternelles, mais seulement aux peines temporelles, parce qu'ils partent de cette supposition que les pénitents sont contrits au moment de l'absolution et qu'ils ont reçu directement de Dieu le pardon de la faute et des peines éternelles (1). L'absolution sacerdotale doit s'étendre seulement comme impérative à la rémission des péchés.

Cette inexactitude disparaît de l'Ecole, à la suite de la doctrine de saint Thomas sur l'effet instrumental des sacrements en général, comme de l'absolution en particulier.

D'après celle-ci, le prêtre ne montre pas seulement le pardon des péchés comme simplement accompli ou comme s'accomplissant au même moment, mais il l'opère réellement instrumentalement, comme un instrument de Dieu (2).

Dans l'explication plus précise encore du genre et du mode d'action que le prêtre produit par l'absolution, les écoles thomiste et scotiste travailleront à faire prévaloir leurs vues diverses sur l'action physique ou sur l'action morale.

Cette dernière n'est plus, à proprement parler, une cause instrumentale, tout au plus seulement en tant que l'absolution du prêtre, sert à déterminer Dieu à accomplir la promesse qu'il a donnée par le Christ, comme on accomplit un contrat (3). D'après la conception thomiste, Dieu accorde, au contraire, par l'absolution du prêtre comme par un instrument, le pardon des péchés, en produisant tout d'abord par

(1) *In Sentt.* 4. dist. 17. qu. 1. a. 3 : Tertio modo ut significent divinam operationem in remissionem culpae praesentem, et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur.

(2) Alex. Al. *Summa* 4. qu. 80. m. 2. a. 2. — Bonav. *in Sentt.* 4. dist 18. p. 1. a. 2. qu. 1 : Nunquam enim sacerdos absolvit quemquam, de quo non praesumeret, quod esset absolutus a Deo. Si ergo quaeratur, utrum potestas clavium se extendat ad delendam culpam : dicendum quod bene potest se extendere per modum deprecantis et impetrantis.

(3) Cf. Duns Scot. *Reportt.* 4. dist. 14. qu. 4. schol. 2. Ita ex pacto, quod Deus pepigit cum ecclesia, semper confert gratiam, nisi impedimentum obsistat.

cet instrument (1), dans le pénitent, la disposition immédiatement requise pour recevoir la grâce et en la faisant suivre immédiatement de la grâce sanctifiante.

En ce qui concerne la nécessité de la juridiction en dehors et à côté du caractère de l'Ordre pour le prêtre, il n'y avait aucune divergence entre l'école thomiste et l'école scotiste ; les deux l'enseignaient (2). Des voix isolées comme celles de Durand se prononcèrent seules pour l'opinion qui faisait donner avec l'Ordre le plein pouvoir de l'usage valide du pouvoir des clés dans le for interne (3). D'après lui, il est vrai, il faut aussi un pouvoir judiciaire pour l'absolution valide. Mais il pense que ce pouvoir judiciaire est accordé par Dieu à tout prêtre sur tous ceux qui se soumettent volontairement à lui comme juge. L'Eglise seule avait ici, d'après lui, en vertu de sa puissance législative *(ex jure ecclesiastico)* mis des bornes à la dispensation licite de l'absolution (4). Celui qui, instruit de cette prescription de l'Eglise et qui cependant choisit un confesseur à son gré, doit seulement à cause du péché de

(1) Cf. Capreol. *in Sentt.* 4. dist. 17. qu. 2. Il conclut de là que même le sacrement de pénitence, tout comme le Baptême indignement reçu, opère après coup la rémission des péchés si les dispositions requises reparaissent dans la suite. « Sicut est de baptismo videtur esse de sacramento poenitentiae. Sed fictus recipiens sacramentum baptismi non tenetur iterato baptizari ; ergo fictus recipiens sacramentum poenitentiae non tenetur confiteri ea, quae prius confessus fuit cum fictione. » Ici il exagère visiblement le prix de l'« ornatus animae » comme effet immédiat du sacrement, après son effet visible.

(2) Thom. *Suppl.* qu. 8. a. 5. — Duns Scot. *Reportt.* 4. dist. 19. schol. 4.

(3) Durand. *in Sentt.* 4. dist. 18. qu. 1, 5 : Et quia in sacramentis ecclesiasticis communicatur nobis meritum passionis Christi, ideo ministri ecclesiae ex eo quod sunt dispensatores sacramentorum competit potestas remittendi peccatum, saltem per modum ministerii et per consequens aperire regnum caelorum et talis potestas vocatur ministerii.

(4) *Ib.* dist. 19. qu. 2, 11 : Minor declaratur, quia ecclesia potest rationabiliter praecipere, quod non quilibet suscipiat quodlibet sacramentum a quolibet ministro, sed a determinato, ut patet de sacramento ordinis, quia non est licitum quemlibet ordinari a quolibet episcopo, et similiter est de sacramento poenitentiae rationabiliter institutum, quod non quilibet absolvatur a quolibet.

désobéissance être privé de l'absolution. Mais quoique l'Eglise puise réglementer par des lois positives spéciales la collation et l'usage de la juridiction du confesseur, si notamment ceux qui sont préposés à la collation de la puissance judiciaire peuvent, par les réserves *in foro interno*, mettre les bornes qui leur plaisent à la durée, au territoire et à l'objet, la nécessité de la juridiction pour l'absolution valide ne s'appuie pas seulement sur une disposition de l'Eglise, mais sur le droit divin.

De la nature de la fonction judiciaire et du caractère de la confession secrète tous les Scolastiques font dériver l'obligation absolue du secret ou du silence pour le confesseur, relativement à tout ce qu'il a appris comme objet de la confession ; et ils l'entendent comme une obligation absolue, aussi bien de fidélité et de justice que de religion (1).

L'essence de la forme consiste dans les paroles « *Ego te absolvo* » et ainsi le sacrement de Pénitence consiste dans l'absolution sacerdotale du pénitent repentant qui est prononcée, de la manière fixée par le Christ et avec l'intention requise, par un prêtre pourvu de juridiction, comme un signe efficace du pardon des péchés (2).

6. Les indulgences sont, vis-à-vis du sacrement, dans le même rapport que la peine temporelle vis-à-vis de la peine éternelle et de la coulpe du péché. Le péché renferme en effet pour notre volonté à côté de l'éloignement de Dieu, considéré comme notre fin suprême, une inclination désordonnée vers les choses créées ; celle-ci admet divers degrés et ajoute à la peine éternelle négative attachée à l'éloignement de Dieu, une peine positive *(poena sensus)* et l'obligation à une peine temporelle. Par cette peine temporelle Dieu en vertu de sa justice maintient l'ordre moral, malgré l'opposition du pécheur et assure sa gloire comme aussi la correction du pécheur, si bien que la peine tem-

(1) Alex. Al. *Summa*, 4. qu. 78. m. 2. a. 1.
(2) Duns Scot. *Reportt.* 4. dist. 14. qu. 4. schol. 1.

porelle est vindicative et en même temps médicinale. Mais comme Dieu est libre dans la rémission de la peine éternelle et qu'il peut donner libre cours à sa bonté ; comme il pourrait dans divers cas remettre les peines éternelles sans aucune satisfaction, si sa gloire et l'ordre moral n'avaient pas à en souffrir, il est libre aussi d'accorder une rémission partielle ou totale de la peine due au péché, et il y est d'autant plus disposé qu'une satisfaction volontaire lui est offerte, soit par le coupable lui-même, soit par son représentant.

Telle est l'idée de l'indulgence. Et si maintenant le Seigneur a confié à ses Apôtres le pouvoir de lier et de délier, de remettre la dette et les peines éternelles, il est aussi en leur pouvoir d'infliger ou de remettre, au nom de Dieu, les peines temporelles. Le confesseur inflige ces peines, quand, pour les peines éternelles remises, il en impose de temporelles, à savoir les œuvres de satisfaction, en tant que cela est nécessaire pour glorifier la justice de Dieu, pour maintenir dans l'Eglise l'ordre moral que lèse la chute du chrétien régénéré dans le Baptême, et pour corriger le pécheur. La rémission ou le relâchement, quant à la peine temporelle du péché, s'accomplit par les indulgences. Ces indulgences, on les voit appliquer dans la pratique de l'Eglise, dès le commencement même, par la réduction de la pénitence accordée, en faveur de l'incestueux de Corinthe, par l'Apôtre saint Paul; et non seulement dans la pénitence publique par la réduction du temps de pénitence, mais, en général, sous forme de rémission des peines temporelles du péché *in foro divino*. Dans la pénitence publique, l'indulgence était publiquement mise en pratique. Comme dès lors l'imposition de la pénitence publique fut, dès le commencement, dans les attributions de l'évêque, en tant que dépositaire de la juridiction *in foro externo*, ou dans celles de son représentant délégué, l'indulgence relevait aussi dès l'origine du for de l'évêque. C'est ce qu'enseignent expressément le concile de Nicée, dans le 11e canon, et le

concile d'Ancyre(314), dans le cinquième et le vingt-deuxième de ses canons.

A plus forte raison appartenait-elle au for du pape ; au cours du moyen âge, le pape se réserva même presque entièrement ce pouvoir, comme en général toutes les *causae majores*. Urbain II publia, au concile de Clermont (1092), une indulgence plénière pour tous les croisés (1). Calixte II fit de même, au premier (1123) et Alexandre III, au troisième concile de Latran (1179). Le quatrième (1215) restreignit le pouvoir des évêques à la concession d'une indulgence d'un an lors de la consécration d'une Eglise et à une indulgence de 40 jours pour les autres occasions solennelles.

Alexandre de Halès fut le premier à donner un exposé complet de la doctrine des indulgences. D'après lui, l'indulgence consiste dans le relâchement (*relaxatio*) des peines temporelles ; et elle ne vaut pas seulement *in foro ecclesiae*, en tant que relâchement des peines canoniques, mais aussi *in foro divino*. Cela résulte de ce que les fidèles seraient autrement induits en erreur et détournés de la satisfaction (2). Tous les Scolastiques répètent la même chose après lui, et ils ajoutent que par l'indulgence sont remises les peines vindicatives, non les médicinales, sur la base des œuvres satisfactoires des autres fidèles du Christ ; et cela, parce que les peines médicinales ne sont plus à proprement parler des peines, mais des moyens d'obtenir de Dieu de plus grands biens (3).

Comme donc Dieu a résolu une fois de remettre la dette et les peines éternelles des péchés du genre humain, unique-

(1) Can. 2 : Quicunque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione ad liberandam ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia ei reputetur.

(2) *Summa* 4. qu. 83. m. 1. a. 1 : Si ecclesia relaxat et Deus non, magis esset deceptio quam relaxatio.

(3) *Ib.* a. 2 : Sic ergo potest concedi, quod unus potest pro alio satisfacere ratione unitatis et caritatis membrorum Christi mystici : ratione qua poena satisfactoria est pretium solutionis reatus commissi, non ratione qua est medicamentum morbi.

ment contre la satisfaction équivalente et surabondante du Christ, il convient à cette décision qu'elle n'accorde aussi la remise des peines temporelles que contre des œuvres satisfactoires qui soient présentées et accomplies, en union avec l'œuvre du Christ, par les membres de son corps et qui procèdent de l'esprit de charité. Toutes ces œuvres satisfactoires s'écoulent tout d'abord dans le trésor des mérites de l'Eglise et s'unissent, pour ainsi dire, comme revenus et intérêts de ce capital fondamental, aux mérites du Christ dont l'administration a été confiée à Pierre et aux autres Apôtres, comme à leurs successeurs (1) Au pape et aux évêques est réservée l'administration de ce trésor (2). Ainsi, d'après saint Bonaventure, l'indulgence est un complément du sacrement de Pénitence, qui sert à abréger les peines temporelles encore dues au péché (3). Le docteur séraphique ajoute encore, avec beaucoup d'à propos, que l'indulgence ne peut et ne saurait être accordée en général par le chef de l'Eglise que pour un but conforme à sa nature, c'est-à-dire pour l'honneur de Dieu et pour le bien commun de la chrétienté, comme du reste les trésors de l'Etat ne peuvent être accordés que pour le bien commun, pour l'éclat ou pour l'honneur du prince, représentant du *bonum commune*. A ce but encore doivent être conformes les bonnes œuvres prescrites pour gagner les indulgences, comme furent par exemple la défense de la Terre-Sainte, l'édification des églises etc. (4). Les indulgences valent donc en elles-mêmes, dans la mesure promise par celui qui les concède (5). Albert le Grand et saint Thomas admettent même que le pape est infaillible dans cette promesse ; mais d'après eux l'effet des indulgences dépend aussi, *in concreto*, de la disposition du pénitent (6).

De cette dernière condition il résulte que l'indulgence

(1) Bonav. *in Sentt.* 4. dist. 20. p. 2. a. 1. qu. 3 : Quia ipsi (Papae) competit totius spiritualis thesauri dispensatio. — (2) *Ib.* m. 3.

(3) *Ib.* qu. 2. — (4) *Ib.* qu. 4. — (5) V. plus haut § 115.

(6) Bonav. *in Sentt.* 4. dist. 21. p. 1. a. 1. qu. 2.

parfaite ne peut être gagnée *in concreto* que pour les peines temporelles des péchés dont on a explicitement ou implicitement une contrition suffisante.

L'indulgence peut être aussi appliquée aux pauvres âmes du purgatoire, (car elles appartiennent à la communion des saints) non *per modum judicii*, car elles ne sont plus soumises à la juridiction du pape, mais seulement par mode d'intercession *(per modum suffragii)* (1). Saint Thomas appuie encore plus cette idée sur la raison que le pape seul peut accorder une indulgence plénière; si chaque individu pouvait appliquer à un autre, sous la bienveillante acceptation de Dieu, ses propres œuvres satisfactoires et pouvait les faire compter pour lui dans la même mesure, aucune indulgence n'aurait son effet, parce que, de cette façon, les peines ne seraient pas encore remises *in foro ecclesiae* et encore moins l'indulgence plénière, car chaque individu peut disposer seulement de ses propres œuvres, en somme de peu d'importance, mais non des mérites infinis de l'Eglise. Mais tout cela, comme aussi la détermination des œuvres satisfactoires convenables en vue du *bonum commune*, appartient bien au pape, chef de toute l'Eglise et représentant du Christ (2).

La réalité du trésor des mérites infinis et inépuisables de l'Eglise, qui sert de base à l'indulgence et qui par son application s'accroît de plus en plus, au lieu de diminuer, fut formellement définie par le pape Clément VI dans la Bulle *Unigenitus* (3).

(1) *Ib.* dist. 20. p. 2. a. 1. qu. 5.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 20. a. 4 : Sed in ecclesia tota est indeficientia meritorum, praecipue propter meritum Christi, et ideo solus ille, qui praeficitur ecclesiae, potest indulgentiam elargiri.

(3) *Extrav. comm.* l. 5. tit. de poen : Ad cujus quidem thesauri cumulum Dei genitricis omniumque electorum a primo justo usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur, de cujus consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum tum propter infinita Christi merita, tum pro eo, quod quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum.

§ 123

Le sacrement de l'Extrême-Onction.

L'Extrême-Onction des malades (*unctio infirmorum*) a été toujours et partout reconnue, dans la pratique et dans la doctrine de l'Eglise, comme un sacrement. Pour le moyen âge on en a la preuve dans le concile de Châlons (813), par le 48e canon (1).

1. Que le Christ l'ait instituée, cela n'était pas regardé par les théologiens du moyen âge comme le critérium du sacrement, parce qu'au début on ne désignait pas seulement sous ce nom les sacrements du Nouveau Testament. En outre, dans la sainte Ecriture, l'institution de l'Extrême-Onction n'est pas formellement attribuée au Christ ; elle est signalée seulement dans l'Apôtre saint Jacques (5, 14). On admit donc tout d'abord, au moyen âge, qu'elle avait été instituée par les Apôtres. Ainsi firent Hugues de Saint-Victor (2), Pierre Lombard (3) et saint Bonaventure, qui enseignait que l'Esprit-Saint l'avait inspirée aux Apôtres et que cette réglementation apostolique avait été promulguée par saint Jacques (4). Saint Thomas rectifia ce point, et il établit la thèse de l'institution de l'Extrême-Onction par le Christ immédiatement sur ce que, en tant que sacrement du Nouveau Testament, elle produisait la grâce, ce qui n'avait pu lui être accordé que par l'Homme-Dieu, sur ce fait aussi que les sacrements de la religion chrétienne relevaient, avec leur contenu inaltérable, de la loi divine évangélique, et ils avaient donc dû être établis par le Christ ; seule la promulgation de cette institution avait été l'œuvre de l'Apôtre saint Jacques (5). Duns Scot est d'accord avec saint Thomas (6). Le concile de Trente a défini cette doctrine, en sorte que, depuis ce concile, l'opinion contraire n'a plus de représentant.

(1) Infirmi oleo, quod ab episcopis benedicitur, a presbyteris ungi debent.
(2) *De sacr.* II. p. 15, 2. — (3) *Sentt.* 4. dist. 23, 1.
(4) *In Sentt.* l. c. qu. 2. — (5) *Suppl.* qu. 29. a. 3. — (6) *Reportt.* 4, 23, 1.

2. Comme *materia remota*, presque tous les Scolastiques ont indiqué l'huile bénite et même bénite par l'évêque (*oleum per episcopum consecratum*). Ainsi l'ont enseigné Pierre Lombard (1), saint Bonaventure, qui trouve d'autant plus convenable cette bénédiction par les successeurs des Apôtres que l'Extrême-Onction a été instituée par les Apôtres (2). Saint Thomas est du même avis ; mais il le confirme non par des témoignages historiques, mais par des raisons de convenance. La bénédiction de l'évêque est, pour les sacrements qui se rapportent au *corpus mysticum Christi* et qui concernent les relations des fidèles et des laïques avec le Christ, notamment pour la Confirmation et l'Extrême-Onction, en tant qu'élément essentiel du signe extérieur, très bien en rapport avec leur but, afin que la dépendance de l'autorité sacerdotale du ministre vis-à-vis de la fonction épiscopale apparaisse extérieure et visible. Dans la sainte Eucharistie on ne trouvait pas cette bénédiction préalable de la matière par l'évêque, parce que les pouvoirs des évêques et des prêtres sur le vrai corps du Christ étaient les mêmes (3). Duns Scot pense de même (4).

Du reste ce qui a été déjà dit de l'importance essentielle de la bénédiction du chrême, dans la Confirmation, doit s'entendre aussi de celle de l'huile. Elle a lieu dans les sacrements dont la matière n'a pas été sanctifiée par l'usage immédiat du Christ. Même quand le Christ n'a pas prescrit une pareille bénédiction, l'Eglise possède, dans son chef suprême, la juridiction souveraine pour donner ses prescriptions relatives à la matière, au ministre et au sujet du sacrement ; ce sont elles qui conditionnent la validité, quand elles se rapportent au *corpus mysticum Christi*. Dans le décret, déjà nommé, d'Eugène IV pour les Arméniens, comme dans le concile de Trente (Ses. 14, c 1), l'huile bénite par l'évêque est appelée matière du sacrement. Ainsi s'explique donc, aussi facilement que pour la Confirmation, qu'à notre

(1) *Sentt.* 4, 23, 1. — (2) *L. c.* — (3) *Suppl.* qu. 29. a. 6.
(4) *Reportt.* 4, 23, 1.

époque les papes aient pu accorder à divers prêtres le pouvoir de bénir l'huile pour l'usage du cinquième sacrement. Cette autorisation est également un écoulement de la juridiction souveraine, comme la disposition relative à la bénédiction.

La forme de l'Extrême-Onction est essentiellement déprécative, car elle est prescrite sous cette forme dans saint Jacques, 5, 14, et elle doit indiquer la forme propre du sacrement (1). Dans quelques églises il était bien employé une forme indicative, mais saint Thomas et, après lui, Capréolus sont d'avis que, même à côté de la forme indicative, il doit être ajouté une forme déprécative (2).

3. Pour déterminer et décrire les effets du cinquième sacrement, les théologiens avaient dans les paroles de la sainte Ecriture (Jac. 5.) une règle divine et un fil conducteur. Hugues de Saint-Victor fait ressortir une amélioration du malade pour le corps et pour l'âme (3), saint Bonaventure et avec lui Duns Scot le pardon des péchés véniels, le raffermissement des forces physiques et morales pour le rétablissement de la santé ou pour une heureuse mort (4). Saint Thomas, au contraire, fait consister la grâce sacramentelle proprement dite de l'Extrême-Onction dans la guérison des restes du péché, c'est-à-dire des faiblesses persistant encore après la rémission des péchés, quoique elle opère accidentellement la rémission des péchés mortels et véniels, si aucun obstacle ne s'y oppose du côté du sujet (5). L'Extrême-Onction est ainsi un complément du sacrement de Pénitence.

Le sacrement de l'Extrême-Onction ne doit être reçu que dans une maladie dangereuse et mortelle, et il ne peut être reçu qu'une fois dans la même maladie, quoiqu'il n'imprime pas dans l'âme un caractère ineffaçable (6).

(1) Bonav. *l. c.* — Thom. *l. c.* c. 8. — Duns Scot. *l. c.*
(2) Caprbol. *in Sentt.* 4. dist 23.
(3) *L. c.* c. 3. — (4) *L. c.* a. 1. qu. 1. — (5) *Suppl.* qu. 30. a. 1.
(6) Thom. *suppl.* qu. 31. a. 2. — qu. 33. a. 2.

§ 134

L'Ordre.

L'Ordre *(Ordo)* fut communément reconnu comme un vrai sacrement à l'époque patristique, non seulement dans la doctrine, mais dans l'usage de l'Eglise. Il fut de plus, à plusieurs reprises, l'objet de diverses controverses soulevées, soit contre les hérétiques, soit dans l'intérieur de l'Eglise, autour de la nécessité du sacrement de l'Ordre et de la supériorité de l'épiscopat sur la prêtrise. Pour l'histoire du dogme au moyen âge, les questions d'importance furent celles qui n'avaient pas encore été résolues, et il y en eut entre autres particulièrement deux : la consécration était-elle un sacrement comme la prêtrise et le diaconat? en quoi consistait le signe extérieur du sixième sacrement?

1. L'Ordre, pour Hugues de Saint-Victor, compte pour un sacrement ; il est placé par lui au premier rang, parce qu'il confère le pouvoir de conférer les autres sacrements. Il le considère comme un sacrement proprement dit ; il n'a pas examiné spécialement cette question, quoique le diaconat, le presbytérat et l'épiscopat soient considérés comme d'institution divine. Mais l'épiscopat n'est pas compté parmi les Ordres ; il confère un plus haut degré, une plus haute dignité, de plus grands pouvoirs ; mais il n'est pas pour cela un sacrement à part (1). C'est à ce point de vue que la question est envisagée chez Pierre Lombard. Tous les sept Ordres sont appelés sacrements ; mais seuls le diaconat et la prêtrise sont d'institution divine, et l'épiscopat est compté parmi les dignités et les fonctions avec des privilèges particuliers (2).

Saint Bonaventure démontre la convenance du sixième sacrement par ce fait que, dans la nouvelle loi, ce n'est pas

(1) *De consecr.* II. p. 2, 5. — (2) *Sentt.* 4. dist. 24, 10 sq.

seulement un état particulier qui est requis pour ceux qui gouvernent et qui sont les instruments de Dieu dans l'administration des mystères de la grâce, par exemple dans la célébration de la sainte Eucharistie, mais aussi un sacrement pour introduire dans cet état, afin que l'ordre règne dans le royaume de Dieu et que les grâces nécessaires ne manquent pas aux représentants de la hiérarchie (1). Il admet donc sept ordres et, pour chacun, un signe ineffaçable, sans se prononcer autrement sur le caractère sacramentel d'un Ordre par rapport à l'autre (2). Mais il ne considère pas l'épiscopat comme un Ordre ; il n'y rattache aucun caractère ineffaçable ; il le tient seulement pour une plus haute dignité avec des pouvoirs spirituels plus étendus (3), pour la réception valide desquels est requis le libre consentement du sujet, alors que les sept Ordres peuvent être conférés validement même à de petits enfants (4).

Saint Thomas démontre que l'Ordre est un sacrement par la raison qu'il est accordé, sous un signe extérieur, avec accompagnement de grâce intérieure (5). La grâce sacramentelle de l'Ordre consiste, d'après lui, dans le pouvoir spirituel de conférer les sacrements et dans le caractère qui y rend propre (*character indelebilis*). Comme donc ce caractère est admis pour chacun des sept Ordres, chaque Ordre serait ainsi inclusivement un sacrement (6). Sans doute le caractère à lui seul n'est pas une grâce de sanctification, mais il y dispose et il a encore pour effet d'accroître la grâce sanctifiante et d'assurer la grâce actuelle nécessaire

(1) *In Sentt.* 4. dist 24. p. 1. a. 2. qu. 2. — (2) *Ib.* p. 2. a. 1. qu. 1.
(3) *Ib.* a. 2. qu. 3. — (4) *Ib.* dist. 25. a. 2. qu. 2.

(5) *Suppl.* qu. 34. a. 3 : Respondeo dicendum, quod sacramentum nihil est aliud quam quaedam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili. Unde cum in susceptione ordinis quaedam consecratio homini exhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

(6) *Ib.* qu. 35. a. 2 : Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur, cujus etiam signum est quod perpetuo manent et nunquam iterantur. Et haec est tertia opinio, quae communior est.

pour l'accomplissement des devoirs d'état, quand aucun obstacle ne s'y oppose de la part du sujet (1). De cette façon tous les sept Ordres participent à la dignité de sacrement, dans la mesure où la sagesse divine éclate plus manifestement dans leur nombre et peut subvenir d'autant mieux, par la variété des fonctions ecclésiastiques des divers ministres, aux besoins des fidèles (2). Mais chez l'Ange de l'Ecole, l'épiscopat, tout en étant rattaché à la hiérarchie, comme un des plus hauts degrés, n'est point rangé parmi les sacrements (3), et il est d'accord avec le docteur séraphique pour dire que, pour la réception valide de la consécration épiscopale qui confère de grands pouvoirs spirituels et la plus haute *potestas ordinis,* le libre consentement de la volonté est indispensable ; pour les sept Ordres, au contraire, les petits enfants peuvent eux-mêmes les recevoir validement (4).

La consécration épiscopale confère, en effet, un pouvoir sur les fidèles (*corpus mysticum Christi*), et de ce soin des âmes on ne peut être chargé que volontairement. L'épiscopat est distingué des Ordres par le saint docteur, en tant que tout autre ordre quelconque peut être reçu validement par celui qui n'a pas reçu les Ordres immédiatement inférieurs, c'est-à-dire qui est ordonné *per saltum.* Mais celui-là seul peut être validement consacré comme évêque, qui est déjà prêtre et qui a reçu le pouvoir du prêtre sur le *corpus verum Christi* (5).

Duns Scot a cependant présenté une autre conception des rapports de l'épiscopat et des autres Ordres : il a com-

(1) *Ib.* a. 1. — (2) *Ib.* qu. 37. a. 1.

(3) *In. Sentt.* 4. dist. 24. qu. 3. a. 2 : Et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris : et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum.

(4) *Suppl.* qu. 39. a. 2.

(5) *Ib.* qu. 40. a. 5 : Sed episcopalis potestas dependet a sacerdotali : quia nullus potest recipere episcopalem potestatem, nisi prius habea sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo.

battu la dernière raison de saint Thomas contre le caractère de l'épiscopat, en tant qu'Ordre, et il a préparé ainsi la formule et l'acceptation générale de l'opinion qui fait de la consécration épiscopale un sacrement. Il ne s'est pas, sans doute, encore exprimé lui-même en faveur de cette opinion; il a plutôt maintenu, d'accord avec les théologiens précédents, le caractère sacramentel de chacun des sept Ordres depuis l'Ostiariat, en admettant expressément que tous les sept Ordres avaient été constitués par Notre-Seigneur, quoique les prescriptions du Seigneur n'aient été accomplies que par les Apôtres, en ce qui concerne les Ordres depuis le plus humble jusqu'au diaconat inclusivement. Cette introduction et cette mise en pratique des sept ordres furent admises depuis le temps des Apôtres, ce qui ne peut être expliqué que par les connaissances historiques incomplètes de ce temps (1). On cherchait à rattacher l'usage général de l'Eglise à l'institution divine, quoique les Ordres mineurs n'eussent été introduits que par l'Eglise. D'après Duns Scot, l'Ordre, en tant qu'il comprend les sept Ordres et a son point culminant dans la prêtrise qui confère le pouvoir sur le vrai corps du Christ, est donc le sixième dans la série des sacrements; en outre chacun des sept Ordres porte en soi le caractère de sacrement, et en telle manière que l'Ordre le plus élevé peut être conféré validement sans celui ou sans ceux qui le précèdent; le Seigneur a bien fait de ses Apôtres des prêtres dans la dernière cène et il leur a conféré inclus dans

(1) *Reportt.* 4. dist. 24. qu. 1 : Ad aliud cum dicitur quod in primitiva ecclesia, et in veteri lege non erant nisi duo ordines, sc. diaconatus et sacerdotium : dico quod hoc est falsum, quia in primitiva ecclesia erant omnes septem ordines instituti a Christo immediate.... In primitiva autem ecclesia pauci erant adhuc conversi ad Deum et ideo propter paucitatem illorum credentium sufficiebat tunc paucitas ministeriorum in ecclesia, ut diaconatus et presbyteratus. Medio autem tempore, quando fides ecclesiae erat multiplicata, ecclesia multiplicavit ministros... Modo vero quando viget fides, etsi habeantur omnes isti ordines, sed non sunt necessario ita distincti, sicut in medio tempore, quia.... sufficiunt tres Ordines.

la prêtrise tous les pouvoirs des Ordres inférieurs. C'est ainsi que toutes les vertus chrétiennes n'en forment qu'une dans la charité qui est leur couronne ; pareillement les sept Ordres réunis ne forment qu'un sacrement, de même les sept caractères attachés à l'Ordre ont leur couronne dans la prêtrise (1).

D'après cela l'épiscopat aussi est pour Scot un Ordre et même le huitième, un Ordre encore plus élevé que la prêtrise ; non il est vrai qu'il confère un plus grand pouvoir sur le corps du Seigneur, mais parce qu'il renferme le pouvoir d'ordonner les prêtres qui ont le pouvoir de produire le vrai corps du Seigneur (2).

Poursuivons les stades du développement de la doctrine du sacrement de l'Ordre : Durand de Saint-Pourçain en forme le dernier. Il admet bien sept Ordres et pour chacun un caractère ineffaçable, mais il tient le plus élevé, la prêtrise seule, pour un sacrement proprement dit, et les six précédents pour de simples sacramentaux (3). Il suit, par contre d'autre part, l'opinion défendue par Duns Scot sur l'Ordre de l'épiscopat, considéré comme le huitième, et il lui reconnaît d'autant plus qu'à la prêtrise le caractère sacramentel que l'épiscopat a avec la sainte Eucharistie ; un rapport plus intime que les sept premiers Ordres (4).

Prêtrise et épiscopat constituent, les deux, d'après lui,

(1) *Ib.* schol. 3.

(2) *Ib.* schol. 2 : Si igitur non sunt plures gradus eminentes necessarii in ecclesia ad consecrationem eucharistiae, vel dignam susceptionem ejus, videtur quod non sint nisi tantum septem ordines. Si autem conficere non sit simpliciter excellentissimus actus in ecclesia, sed posse constituere aliquem in illa eminentia, cui competit talis actus, tunc non sunt tantum septem ordines, sed octo, quia episcopatus tunc est specialis gradus et ordo in ecclesia.

(3) *In Sentt.* 4. dist. 24. qu. 2 : Non restat ergo, quod possit salvari ejus intentio, nisi supra dicto modo, sc. quod sacerdotium sit per se et simpliciter ordo et sacramentum ; cetera vero sunt sacramentalia.

(4) *Ib.* qu, 6, 7 : Sic nobiliorem et propinquiorem habitudinem habet ad idem sacramentum (Eucharistiae) potestas episcopalis quam potestas minorum ordinum ; ergo si minores ordines sunt sacramenta secundum illos sequitur quod ordinatio episcopalis fortiori ratione erit sacramentum.

un sacrement, et ils sont, chacun pris à part, un sacrement, si bien que l'épiscopat ne peut être conféré validement qu'à celui qui est prêtre. Mais si l'épiscopat, d'après Durand, est un ordre et un sacrement, lui-même ou plutôt la consécration épiscopale n'apporte pas seulement, comme effet, la dispensation de la puissance épiscopale spirituelle, mais aussi une grâce de sanctification (*gratia gratum faciens*), parce que Dieu en appelant à une fonction et à des pouvoirs spirituels confère aussi les grâces surnaturelles nécessaires et utiles.

A cette doctrine de Durand devait s'ajouter encore un nouveau développement, à savoir la thèse du caractère proprement sacramentel du diaconat ; dès lors la doctrine du sacrement de l'Ordre était arrivé à sa complète évolution ; elle était telle que l'ont exposée, après le concile de Trente, tous les théologiens. Le fond de la doctrine n'a donc pas subi manifestement de changement, mais un progrès dans la pleine intelligence du sacrement de l'Ordre, qui dès le commencement de l'Eglise et même dès le temps des Apôtres, n'a cessé d'être conféré, sous forme de diaconat, de prêtrise et d'épiscopat, par l'imposition des mains de l'évêque.

Cependant l'entente n'est pas encore parfaite chez les théologiens du XVe siècle. Capréolus (*princeps Thomistarum*) revient à l'opinion de saint Thomas et soutient que chacun des sept Ordres est un sacrement et que l'épiscopat n'est pas un Ordre pourvu d'un caractère proprement dit (1). La raison invoquée par lui avait été déjà suffisamment réfutée par Duns Scot, c'est à savoir que l'épiscopat ne serait pas un sacrement, sous prétexte qu'il ne confère pas sur le vrai corps du Christ un pouvoir plus grand que celui de la prêtrise. Denys le Chartreux se borne à citer les opinions des théologiens précédents, sans y rien ajouter (2).

(1) *In Sent.* 4. dist. 25. qu. 1 : Ordo, prout est sacramentum, importat potestatem ordinatam ad eucharistiae sacramentum non importat episcopatus superiorem sacerdotio. Ergo non est ordo, qui sit vere et proprie et stricte sacramentum. — (2) *In. Sentt* 4. dist. 25. qu. 1, 3.

C'est seulement après le concile de Trente, alors que l'histoire de l'ancienne Eglise fut mieux connue et que ses annales eurent été parcourues avec plus de sûreté, que l'introduction successive des Ordres mineurs apparut en pleine évidence. Plus nettement prévalut, dans la détermination des sacrements de la nouvelle loi, la croyance que l'institution des sacrements par le Christ constituait un caractère essentiel des sacrements ; plus sûrement aussi put être reconnu au diaconat, à la prêtrise et à l'épiscopat le caractère sacramentel proprement dit.

2. En ce qui concerne le second point désigné plus haut, il ne se produisit au moyen âge aucun progrès qui en amenât la parfaite intelligence. La supposition que faisaient les Scolastiques sur le caractère sacramentel des sept Ordres eut une influence manifeste sur la détermination de la matière et de la forme de ce sacrement. On admit un caractère ineffaçable pour chacun d'eux et on le vit imprimé dans l'âme du sujet chaque fois qu'il était habilité et désigné comme tel pour les fonctions ecclésiastiques correspondantes. On fut donc porté à considérer comme matière (*materia remota*) les vases ou les images sensibles qui désignaient les fonctions hiérarchiques, comme forme la prière qui accompagnait la tradition de ces vases. Ainsi pensent saint Bonaventure (1) et saint Thomas (2). Ce dernier mentionne bien aussi, en un autre passage, l'imposition des mains ; c'est même elle qui doit procurer la grâce de sanctification, puisque à la tradition des vases est jointe la collation du caractère ineffaçable (3).

(1) *In Sentt.* 4. dist. 24. p. 2. a. 1. qu. 4.

(2) *Suppl.* qu. 34. a. 5 : Respondeo dicendum, quod materia in sacramentis exterius adhibita significat virtutem in sacramentis agenten ab extrinseco omnino advenire..... Sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad demonstrandum potestatem, quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandam : quod patet ex hoc, quod materia competit usui potestatis.

(3) *S. th.* 3. qu. 81. a. 4.

Duns Scot désigne comme matière pour la prêtrise l'imposition des mains par l'évêque, pour le diaconat la tradition du livre des Evangiles, pour le sous-diaconat la tradition du calice et de la patène (1), et pour les Ordres mineurs celle des symboles correspondants. Même le concile de Florence ou le décret *pro Armenis* d'Eugène IV marque la tradition des vases comme matière de l'Ordre et en termes qui comprennent chacun des Ordres pour le sacrement de l'Ordre :

Sextum sacramentum est Ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur Ordo : sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri evangeliorum dationem, Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem ; et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem.

Cependant ni le pape ni le concile n'ignoraient que dans l'Eglise grecque l'imposition des mains était seule employée comme signe extérieur de l'Ordre, et que celle-ci seule était mentionnée dans la sainte Ecriture, notamment par saint Paul et désignée chez les Pères comme essentielle à l'Ordre. Le pape voulut seulement exposer aux Arméniens ce qu'ils n'observaient pas dans la prêtrise et que l'Eglise latine avait en usage. Il faut remarquer en même temps que la tradition des pouvoirs ecclésiastiques est considérée comme la chose principale, et celle-ci s'accomplit dans les Ordres mineurs et dans le sous-diaconat sûrement par la tradition des vases ou des symboles. Du reste, même les théologiens latins mentionnèrent, au moyen âge, l'imposition des mains comme le signe extérieur de la prêtrise et du diaconat (2) ; saint Thomas dit expressément que le caractère ineffaçable est conféré par la tradition des vases et la *gratia sacramentalis,* c'est-à-dire la grâce sanctifiante, par l'imposition des mains (3).

(1) *Reportt.* 4. dist. 24. qu. 1. schol. 3. — (2) L. 1. *Decr.* tit. 16. c. 13.
(3) *Suppl.* qu. 38. a. 1. ad. 1.

3. L'évêque seul était le dispensateur du sacrement de l'Ordre. Dans les temps anciens cette vérité était indiscutable. Saint Jérôme qui s'est quelquefois exprimé inexactement à propos de la supériorité des évêques sur les prêtres — ceux-là n'auraient été institués que par les Apôtres — admet lui-même que le pouvoir de l'Ordre appartient aux seuls évêques. Lorsque plus tard on reconnut souvent à chacun des sept Ordres un caractère sacramentel, l'évêque garda toujours exclusivement le pouvoir de conférer le diaconat et la prêtrise, quoique les Ordres mineurs pussent être validement conférés par un prêtre autorisé. Mais la question qui fut la plus discutée au moyen âge, ce fut de savoir si des évêques hérétiques ou schismatiques pouvaient consacrer validement ; le concile de Nicée avait pourtant depuis longtemps résolu la question pour les prêtres et les évêques novatiens et méleciens. Le terme d'*ordinatio irrita* occasionna quelque obscurité quand le pape Nicolas Ier eut déclaré *irritae* la consécration de Photius comme patriarche et toutes les ordinations conférées par lui. De là il ne résultait rien encore pour l'invalidité du sacrement de l'Ordre et pour la *potestas ordinis* qui y était jointe. On se bornait à soutenir que la consécration épiscopale dans le cas donné était illégitime pour un siège épiscopal déterminé et, en même temps, nulle relativement à la juridiction épiscopale ; que de plus la consécration accomplie par un évêque irrégulier était illicite et qu'elle entraînait comme punition la déposition du siège usurpé (1). C'est ainsi que les ordinations accomplies par le pape Formose (891-896) purent être déclarées *irritae* par un pseudo-concile romain (897) et valides par un autre concile de Rome (898) ; même pour la théologie il régnait au moyen âge quelque obscurité sur les conditions de la collation valide des Ordres, depuis que Pierre Lombard avait soutenu que la Confirmation, la sainte Eucharistie et l'Ordre ne pouvaient être ad-

(1) Ainsi fait le huitième concile œcuménique, dans le canon 12.

ministrés par un hérétique (1). Saint Bonaventure enseigne, au contraire, la vraie doctrine quand il soutient que tous les sacrements, à l'exception de la Pénitence, peuvent être administrés par un évêque hérétique ou schismatique ; et il appuie son opinion sur les profonds enseignements de saint Augustin contre les Donatistes (2). Il excepte la Pénitence, et à bon droit, pour la raison particulière que la Pénitence ne peut être digne que dans l'Eglise, que là seulement elle peut donc être reçue validement, parce que dans l'Eglise seulement peuvent être obtenues les grâces nécessaires à une pénitence digne et valide (3). Saint Thomas se place à peu près au même point de vue ; il soutient la validité des Sacrements en général, même dans les communautés hérétiques ou schismatiques, pourvu que les autres conditions de la validité soient accomplies. Mais il n'attribue pas la grâce sanctifiante au sacrement reçu dans la société hérétique, et cela parce que le sujet qui les reçoit contre la volonté de l'Eglise manque des dispositions nécessaires pour la *gratia gratum faciens* (4). Duns Scot ne se dissimule pas les raisons qu'on peut invoquer pour l'invalidité de l'Ordre dans une société hérétique, notamment celle que l'Eglise qui a donné aux évêques le pouvoir de l'Ordre peut le reprendre. Ce serait là une conclusion fondée, si le pouvoir de juridiction (*potestas jurisdictionis*) était seul conféré dans la consécration épiscopale. Mais cela est inexact, comme il le remarque, parce que l'épiscopat renferme aussi en lui une haute *potestas ordinis*, et d'autant plus inexact que la consécration épiscopale est un sacrement que l'Eglise confère,

(1) *Sentt.* 4. dist. 25, 1.

(2) *In Sentt.* l. c. a. 1. qu. 2 : Tamen per illustrissimum doctorem Augustinum aperte est nobis haec quaestio patefacta, quod sacramenta ecclesiastica apud haereticos, qui formam ecclesiae servant et intentionem habent faciendi quod facit ecclesia, sunt quantum ad veritatem quamvis non sint ad utilitatem. — (3) *Ib.*

(4) *Suppl* qu. 38. a. 2 : Et ideo alii dicunt quod vera sacramenta conferunt (sc. haeretici), sed cum eis gratiam non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem ecclesiae. Et haec est tertia opinio, quae vera est.

non en son nom, mais au nom du Christ. Il reste donc que les évêques hérétiques, en vertu de leur pouvoir d'Ordre *(potestas ordinis)*, peuvent consacrer validement, quoiqu'ils ne puissent le faire licitement, car, en tant qu'apostats, ils perdent l'usage de leur autorité (1). Cette argumentation de Scot était dans toutes ses parties absolument exacte, et elle établissait clairement pourquoi l'administration de la Pénitence forme une exception : c'est que l'absolution valide est conditionnée en même temps par la juridiction légitime du prêtre et que, par conséquent, elle est possible dans la seule Eglise et non à un prêtre hérétique, schismatique ou suspendu, à moins que ce soit dans un cas de nécessité, où l'Eglise supplée la juridiction nécessaire. Cet article de foi est exposé et démontré très clairement, de cette même façon, par Durand de Saint-Pourçain (2).

4. Si les théologiens ne s'exprimèrent pas en toute clarté sur le caractère sacramentel particulier à la consécration épiscopale et trouvèrent plutôt le sacrement de l'Ordre dans la prêtrise, on n'en croyait pas moins sûrement à la supériorité des évêques sur les prêtres, de par l'institution du Christ, et à la haute *potestas ordinis et jurisdictionis* qui leur appartenait *jure divino*. Cet article de foi était très nettement exprimé dans la constitution même de l'Eglise et fut affirmé au moyen âge par tous les théo-

(1) *Reportt.* 4. dist. 25. qu. 1, 16 : De haereticis dico, quod non est ablata ab eis potestas, sed tantum jurisdictio et executio potestatis, et ita haeretici et irregulares possunt conferre ordines, quantum ad absolutam potestatem ordinum, sed non quantum ad executionem.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 25. qu. 1 : Ad 2. dicendum quod non est simile de ordinatione et de absolutione a peccatis et a sententiis : quia posse alium ordinare convenit episcopo ratione consecrationis episcopalis, quae non amittitur, nec amitti potest per quamcunque culpam vel sententiam, propter quod episcopus haereticus et ab ecclesia praecisus potest alium ordinare, vel absolvere a peccatis et a sententiis convenit episcopo ratione curae, vel jurisdictionis quae potest auferri per superiorem, quia universalis cura ecclesiae et jurisdictio super omnes Christianos commissa fuit soli Petro pro se et successoribus suis et ab eis derivatur in alios, et eis aufertur prout Papa successor Petri ordinat et judicat expediens ecclesiae.

logiens. Pierre Lombard ne nomme pas l'épiscopat un Ordre ni un sacrement, mais une haute fonction (*officium*) et une haute dignité, et il trouve dans les évêques les successeurs des Apôtres, comme dans les prêtres les successeurs des 72 disciples (1). Saint Bonaventure est là-dessus d'accord avec lui ; l'épiscopat, sans doute, n'est pas un Ordre, mais il confère une plus haute dignité et il étend les pouvoirs (2) ; il confère notamment le pouvoir d'Ordre, qui d'après I Tim. 5, 22, n'a été confié qu'aux Apôtres et à leurs successeurs. Comment l'Ordre pourrait-il en effet subsister dans l'Eglise, si tout prêtre avait le pouvoir d'ordonner, et si le pouvoir de gouvernement ne procédait pas d'un autre pour s'étendre d'ici à travers les divers degrés de la hiérarchie ? Avec quelle justesse saint Thomas n'a-t-il pas éclairé en particulier la divine organisation, d'après laquelle le Seigneur a établi les évêques pour les fidèles répandus sur toute la terre, comme des intermédiaires entre le pape et les fidèles, nous l'avons déjà dit (3). D'après lui la supériorité des évêques sur les prêtres est donc *juris divini*.

Sans doute Duns Scot, en un autre passage où il cherche à expliquer le droit du pape d'autoriser un prêtre ordinaire à conférer la Confirmation, en revient aux termes étranges de saint Jérôme (4), qui semble regarder l'épiscopat comme une institution de droit ecclésiastique, plutôt que de droit divin, et il ne rejette pas tout à fait cette explication (5). Mais en un autre endroit il déclare expressément inamissible la *potestas ordinis*, agrandie par la consécration épiscopale, de conférer les Ordres et la Confir-

(1) *Sentt.* 4. dist. 24, 11. — (2) *In Sentt.* 4. dist. 24. p. 1. a. 2. qu. 3 : Episcopatus non est ordo, sed ordinis eminentia vel dignitas.

(3) V. plus haut § 113. — (4) V. *Hist. des Dogmes* II, § 106.

(5) *Reportt.* 4. dist. 7. qu. 1 : Quia ex prima institutione non erat alius gradus in ecclesia, tamen propter necessitatem multiplicati sunt sacerdotes et relicta est eis potestas episcopalis, quantum ad aliqua ; quantum vero ad aliqua reservata sunt solum sacerdotibus majoribus, qui sunt dicti episcopi etc.

mation, et ainsi elle doit être ramenée, non à une institution de droit ecclésiastique, mais au *jus divinum* (1).

Chez Durand de Saint-Pourçain, reparaît encore l'étroite conception de saint Jérôme, qui, par opposition contre l'arrogance des archidiacres, élevait en paroles plus qu'il ne convenait la puissance sacerdotale ; néanmoins la doctrine de l'origine divine *(ex jure divino)* de la supériorité de l'épiscopat sur la prêtrise est donnée comme s'accordant avec la doctrine de l'Eglise (2). Durand ajoute avec raison que saint Jérôme néglige tout à fait la juridiction des évêques qui est conditionnée par la transmission que leur en fait le chef de l'Eglise, et qu'il enseigne quelque chose d'hérétique que l'antique Eglise avait depuis longtemps condamné dans l'erreur d'Aérius (3).

§ 135

Le sacrement de Mariage.

Le mariage fut tenu dès l'origine de l'Eglise pour un sacrement et il fut défendu par les Pères contre les Gnostiques et les manichéens comme un pilier nécessaire de l'ordre moral naturel. La doctrine relative à ce sacrement fut notamment développée avec une particulière profondeur par saint Augustin (4).

A la Scolastique du moyen âge, il ne restait presque plus rien à faire pour la démonstration des dogmes rela-

(1) *Ib.* dist. 24. qu. 1. schol. 2 : Ergo illa praeeminentia gradus episcopalis est ordinis.

(2) *In Sentt.* 4. dist. 24. qu. 5, 9 : Ergo similiter videtur, quod ex divina ordinatione sit, ut caput episcopi quia est summus sacerdos consecretur unctione chrismatis ad specialem actum quia ei soli competit, sicut est ministros ordinare et hujusmodi, quae solis episcopis conveniunt. Et haec opinio est communior et securior, quia magis est concors doctrinae ecclesiae, quae est maximae auctoritatis in his, quae pertinent ad articulos fidei et ad ecclesiastica sacramenta.

(3) *Ib.* n. 10. — (4) V. *Hist. des Dcgmes,* II, § 108.

tifs au mariage ; l'Eglise cependant, au point de vue du droit, eut beaucoup à faire pour en constituer et réglementer les lois. Au premier point de vue, c'est-à-dire au point de vue du dogme, la Scolastique avait sans doute à l'introduire formellement dans la série des sacrements, et à exposer une fois de plus toutes les questions relatives aux sacrements, à savoir aux signes sensibles, aux effets, à l'institution etc.

1. Le Mariage présente avec la Pénitence cette particularité que son signe extérieur a existé avant le Christianisme et a formé dans le genre humain un élément, et même un pilier indispensable à l'ordre moral et social. Il avait été institué par Dieu même dans le paradis terrestre, avant le péché, et même comme un moyen nécessaire pour la propagation du genre humain ; il était donc obligatoire pour l'homme en général (institué *in officium*, comme s'expriment Hugues de Saint-Victor(1) et après lui tous les Scolastiques). Saint Thomas fonde l'unité et l'indissolubilité de l'union de l'homme et de la femme en vue de la procréation et de l'éducation des enfants en particulier sur ce que cela était nécessaire chez les hommes, à la différence de ce qui a lieu chez les animaux ; en effet le petit être humain, à cause de sa plus grande et plus longue indigence et faiblesse, a besoin de recevoir l'aide et l'éducation de la part de son père et de sa mère plus longtemps qu'une autre créature quelconque(2). Duns Scot ajoute à cela que c'est seulement dans la communauté indissoluble entre le père et la mère que les enfants sont formés aux vertus d'obéissance, de respect et de piété et que la paix et la prospérité de la société humaine ne peuvent être assurées et accrues que par la vie de famille cimentée par le mariage indissoluble(3). Le Mariage est donc nécessaire en général pour la propagation et pour l'éducation des enfants ; aussi est-il une obligation en général, mais non pour les individus. Quelque chose

(1) *De sacr.* II. p. 11. — (2) *Suppl.* qu. 41. — (3) *Reportt.* 4, 28, 1.

d'analogue se rencontre sur d'autres terrains ; la culture de la terre est bien nécessaire aussi pour l'entretien du genre humain, mais elle ne l'est pas, à cause de cela, pour tous les individus (1).

Après le péché de nos premiers parents, le Mariage a encore reçu une autre destination ; il sert plutôt encore à endiguer et à contenir les désirs charnels désordonnés dans les limites de l'union conjugale. Dans l'état de nature déchue, ces désirs sont devenus indomptables et n'ont pas seulement besoin de bornes, mais aussi de maintes autres lois morales qui règlementent leur satisfaction de manière à protéger la propagation et la vie de l'espèce. C'est ainsi que dans l'état déchu le Mariage a pris un caractère d'indulgence ; il est un remède contre les débordements de la plus forte passion. C'est ce que fait ressortir Hugues de Saint-Victor, au même passage, après saint Augustin, et Pierre Lombard (2), saint Bonaventure (3) et saint Thomas (4) font de même.

Mais que le Mariage ait été un sacrement, si on le considère avant le Christianisme, cela ne résulte pas de ce qui vient d'être dit. Dieu l'a établi librement dans le paradis terrestre par une particulière inspiration d'Adam (5), et il fut, dès le commencement, aussi bien qu'un signe de l'union du Logos divin avec la nature humaine, un signe de l'union du Christ et de son Eglise ; mais au point de vue de la nature et de la loi mosaïque, le Mariage n'était pas encore un sacrement chrétien ou un sacrement proprement dit, c'est-à-dire un des sept ; ou plutôt il n'appartient pas seulement à la foi, mais tout d'abord à l'ordre moral naturel *(naturalis dictaminis est)* (6).

Le Mariage est devenu un sacrement proprement dit, grâce au Christ, le jour où il en a fait le signe de son union

(1) *Ib.* a. 2. — (2) *Sentt.* 4. dist. 26, 3. — (3) *In Sentt.* l. c. a. 1. qu. 1. (4) *Suppl.* qu. 42. 2.

(5) Bonav. *in Sentt.* 4. dist. 26. a. 1. qu. 2 : Unde Adam sic illustratus dixit : Hoc nunc os etc. — (6) *Ib.*

avec l'Eglise et lui a par un motif nouveau non seulement imposé la loi de l'indissolubilité, mais l'a, de plus, élevé à la dignité de signe productif d'une grâce sanctifiante. Telle est l'opinion de Saint Thomas (1). Pierre Lombard le définit donc (2) *Matrimonium est viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas individuam consuetudinem retinens*. Cette définition est justifiée par l'Ange de l'Ecole, en ce qu'elle exprime exactement l'essence *(essentia)* du Mariage, sinon sa cause ou son effet. En effet, dans son essence, le Mariage est une union entre l'homme et la femme *(conjunctio viri mulierisque)*, c'est-à-dire entre personnes qui d'après le droit divin et humain peuvent contracter une pareille union *(inter legitimas personas)*, en vue de la production *(maritalis)*, des enfants et entraînant une vie commune et indissoluble (*individuam vitae consuetudinem retinens)* (3).

L'union chrétienne la plus parfaite, celle de la très sainte Vierge et de saint Joseph, rappelée aussi par saint Augustin dans ses commentaires, amena les Scolastiques à déterminer de plus près si la *copula carnalis* appartenait au Mariage et si elle doit être envisagée dans sa conclusion. La réponse à la seconde question est donnée en grande partie dans l'étude de la première. La *copula carnalis* n'appartient donc pas essentiellement à l'intégrité du mariage, celui du paradis terrestre était bien valide sans *copula carnalis* et un mariage *ratum nondum consummatum* est bien valide aussi. Cependant elle est un moyen nécessaire à viser pour le premier bien du Mariage, c'est-à-dire pour l'éducation des enfants, et en général (4)

(1) *Suppl*. qu. 42. a. 2 : Sed secundum quod repraesentat mysterium conjunctionis Christi et ecclesiae, institutionem habet in nova lege ; et secundum hoc est sacramentum novae legis. Cf. a. 3.

(2) *Sentt*. 4, 27, 2. — (3) *Suppl*. qu. 44. a. 3.

(4) Thom. *Suppl*. qu. 42. a. 4 : Respondeo dicendum quod duplex est integritas : una quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei ; alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est

pour assurer le second bien, c'est-à-dire pour se protéger contre la perversion de l'appétit sensuel et, par là, elle appartient à l'intégrité du mariage.

Le droit d'exiger le *debitum conjugale* est, par contre, essentiellement attaché au mariage ; les époux se le confèrent réciproquement par le Mariage. La revendication ou l'exercice de ce droit n'appartient pas cependant à l'essence ou à l'état du Mariage. Ainsi on se demande si le Mariage de la sainte Vierge et de saint Joseph fut un vrai Mariage et s'il fut accompagné de cette concession des droits conjugaux. Pierre Lombard pense que dans ce Mariage virginal le droit en question fut bien concédé, mais seulement d'une façon conditionnelle, c'est-à-dire sous la condition que Dieu commanderait l'usage de ce droit par une manifestation particulière de sa volonté (1), ou que ce Mariage serait bien l'image de l'union mystérieuse du Christ avec son Eglise, mais non une image de l'union du Logos avec la nature humaine (2). Saint Bonaventure exclut avec plus de raison cette concession conditionnelle ; il est vrai qu'il juge cette concession essentielle au Mariage, mais il ajoute pour ce cas que la très sainte Vierge Marie, qui avait voué à Dieu sa virginité avait concédé ce droit à saint Joseph, uniquement parce qu'elle avait été instruite ou assurée par le vœu de saint Joseph qu'il ne ferait jamais usage de ce droit, mais qu'il la protégerait dans son vœu de virginité (3). Son Mariage n'alla donc pas

quaedam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii.

(1) *Sentt.* 4, 30, 2. — (2) *Sentt.* 4, 26, 7.

(3) *In Sentt.* 4. dist. 28. a. 1. qu. 6 : Sed notandum est, quod aliter datur potestas corporis in contractione matrimonii, aliter in consummatione In contractione ita datur uni, ut non possit illo vivente dari alii : ita etiam datur illi, ut jus habeat petendi, et necesse sit reddere petendi, nisi moriatur mundo per votum castitatis solemne et ingressum religionis. Quoniam igitur b. Virgo divina inspiratione noverat vel fortassis ipsius Joseph relatione, quod nunquam vellet uti ejus corporis potestate, sed ejus custodire virginitatem : ideo et debuit ei committi sive dari.

contre son vœu ; il servit plutôt à l'assurer. Le consentement conditionnel admis par Pierre Lombard ne comportait donc pas la possibilité de la revendication du devoir conjugal. Cette solution écartait donc définitivement cette difficulté manifeste.

2. Le signe extérieur du sacrement de Mariage est, d'après la doctrine unanime des Scolastiques, le consentement extérieurement manifesté en paroles ou d'autres signes de la libre volonté intérieure des contractants de s'engager dans le Mariage. La bénédiction de l'union par le prêtre n'est donc qu'un sacramental (1). Là où manque chez les contractants le consentement intérieur de contracter Mariage, le Mariage n'est pas valide ; il doit cependant, si celui-ci est exprimé extérieurement dans les formes en usage, être considéré comme valide *in foro externo*, jusqu'à ce que le défaut de libre consentement ait été constaté. Un consentement tacite ne suffit pas plus qu'un consentement simplement intérieur (2) ou qu'un consentement se rapportant au futur. Il doit porter sur la conclusion présente du mariage, ou bien il n'y aurait pas Mariage, mais seulement des fiançailles (3). A cet article de foi se rattachait encore l'affirmation que les Mariages clandestins, quoique illicites, étaient cependant valides et contenaient le caractère sacramentel (4). Les contractants sont, en effet, à la fois les ministres du sacrement et les sujets qui le reçoivent (5).

3. En tant que sacrement, le Mariage a été institué par le Christ, quand il a renouvelé celui que Dieu avait établi au début dans le paradis terrestre (Math. 19, 6 sq.) et qu'il

(1) Petr. Lomb. *Sentt.* 4, 27, 4. — Bonav. *in Sentt.* 4. dist. 27. a. 2. qu. 2. — Thom. *Suppl.* qu. 42. a. 1. — qu. 45. 1, 2.

(2) Bonav. *l. c.* dist. 28. a. 1. qu. 4. — (3) Thom. *Suppl.* qu. 45. a. 3.

(4) Bonav. *in Sentt.* 4, 28, 1. qu. 5. — Thom. *Suppl.* qu. 45. a. 5.

(5) Duns Scot. *Reportt.* 4, 28, 2 : Ministri autem hujus sacramenti ipsimet conjuges contrahentes quia ipsi ibimet ministrant hic per verba illa mutuo sibi dicta, quae sunt una forma integra et totalis hujus sacramenti, licet sit duplex partialis sicut in aliis sacramentis.

a attaché au Mariage une grâce sanctifiante. La grâce sacramentelle est dans tous les sacrements un remède contre la faiblesse et les misères de l'état de chute ; aussi le docteur séraphique veut-il faire consister la grâce du Mariage en une médecine qui serve aux époux à assurer et promouvoir les trois biens du Mariage *(bonum prolis, fidei et sacramenti)*, qui les raffermisse et fortifie dans ce but. Il doit leur donner la force de rechercher principalement dans la *copula carnalis* le bien de la postérité, d'affermir la fidélité de l'un vis-à-vis de l'autre conjoint, et d'élever leur cœur à l'union indissoluble avec leur époux *(bonum sacramenti)* (1). Toutefois une grâce sacramentelle est liée comme effet à la conclusion du Mariage (2) ; elle doit faciliter aux époux l'accomplissement de leurs devoirs (3). Le Mariage n'imprime pas un caractère spirituel, c'est-à-dire une marque spirituelle ineffaçable, parce qu'il ne concède qu'un droit à des actes corporels et nullement un pouvoir en vue de fonctions spirituelles (4). Seul Durand contesta la grâce sanctifiante, l'*opus operatum* et le caractère sacramentel proprement dit. Il doit seulement, d'après lui, figurer, quelque chose de spirituel, l'union de Jésus-Christ et de son Eglise, mais non l'opérer (5).

4. Les trois biens que nous avons déjà nommés ont été exposés par saint Augustin avec une extraordinaire clarté dans sa justification du Mariage contre les attaques des manichéens. Il est suivi par tous les Scolastiques, notamment par saint Thomas. La *copula carnalis*, que nous avons vu plus haut appartenir à l'intégrité du Mariage, comme moyen en vue de la procréation des enfants, se produit matériellement comme la *copula carnalis fornicatoria* ; elle est en outre accompagnée d'un désir indomptable qui déshonore l'homme, qui au même moment trouble et étouffe l'usage

(1) Bonav. *in Sentt.* 4, 26. a. 2. qu. 2.
(2) Duns Scot. *Reportt.* 4, 28, 2. — (3) Thom. *Suppl.* qu. 42. a. 3.
(4) *Ib.* qu, 49. a. 3. ad 5. — (5) *In Sentt.* 4, 26, 3, 8.

de son intelligence ; aussi n'est-elle permise et bonne que dans certaines circonstances déterminées et même seulement entre époux, parce que dans le mariage seulement elle peut produire quelque chose d'important et de bon (1). Et ce bien du mariage est triple, *bonum prolis*, *bonum fidei*, *bonum sacramenti*. Les deux premiers appartiennent déjà au Mariage, considéré au point de vue naturel, les deux, ou du moins l'un ou l'autre de ces biens doivent être au moins dans l'intention de ceux qui contractent le Mariage, pour qu'il soit valide. Si après ils ne sont pas observés ou réalisés dans le Mariage, celui-ci n'est pas invalide pour cela. Egalement l'un ou l'autre bien doit être recherché, au moins virtuellement, dans la *copula* pour qu'elle soit licite ou qu'elle devienne un acte méritoire par l'acte de charité qui s'y joint. Dans le cas contraire, c'est-à-dire dans l'absence de cette intention, elle est au moins un péché véniel. Le second des deux biens indiqués, *bonum fidei*, dépend de cette signification qu'a le Mariage, en tant que dans l'état de chute il est permis comme indulgence pour préserver de la fornication et de l'isolement sauvage les diverses membres de la famille. Elle contient donc la promesse d'exclure toute tierce personne de la vie conjugale, comme de se rendre l'un à l'autre le *debitum conjugale*. De là saint Bonaventure (2) et saint Thomas (3) concluent que la demande du *debitum conjugale*, dans l'intention d'éviter le péché d'adultère, est encore un péché ; mais la reddition du *debitum conjugale*, dans l'intention de préserver l'autre conjoint d'adultère, est licite. Il est plus juste de dire que dans le cas cité la demande du *debitum conjugale* est dictée par la vertu de fidélité conjugale et est par conséquent licite, comme l'enseigne maintenant communément toute la théologie morale rattachée à saint Alphonse.

Pour le Mariage chrétien, il y a un troisième bien à joindre (*bonum sacramenti*), en ce que ce Mariage est

(1) *Suppl.* qu. 49. a. 1. — (2) *In Sentt.* 4, 31. a. 2. qu. 2.
(3) *Suppl.* qu. 49. a. 4, 5, 6.

élevé à la dignité de figure de l'union du Christ avec son Eglise, à l'indissolubilité, et à la grâce sacramentelle. Dans le Mariage chrétien, on doit avoir aussi ce bien en vue et non seulement une union temporelle et soluble, car l'*intentio faciendi quod facit ecclesia* appartient à l'administration valide d'un sacrement. Ce bien reste au Mariage chrétien, alors même que le premier et le second bien ne seraient pas atteints ou seraient réellement compromis par les époux, et il est dans cette mesure le bien essentiel du Mariage (*bonum essentialissimum*). Si on regarde cependant l'intention nécessaire dans le Mariage, on doit, par égard pour la signification du Mariage dans l'état primitif, dans l'état de chute et pour le Christianisme, avoir d'abord en vue le *bonum prolis*, ensuite le *bonum fidei* et enfin le *bonum sacramenti* (1). Ici comme en général ailleurs la grâce a la nature pour base.

5. L'indissolubilité est déjà attachée au Mariage par la loi naturelle (voir plus haut § 135), parce que c'est seulement par une union conjugale indissoluble que l'éducation des enfants (*bonum prolis*) et même le bien de la fidélité conjugale (*bonum fidei*) peut être assuré ; mais elle est encore attachée, d'une façon plus absolue, au sacrement de Mariage, parce que celui-ci est l'image de l'union indissoluble du Christ avec son Eglise (2). Elle résulte du *matrimonium ratum nondum consummatum*. Une seule exception à cette

(1) THOM. *Suppl.* qu. 49. a. 3 : Sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se, quia ex hoc ipso quod per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possunt : et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate ; invenitur autem sine fide et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo. Et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio quam fides et proles. Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis et pro fide debitum fidem servandi..., et sic accipiendo fidem et prolem, constat quod proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum.

(2) THOM. *Suppl.* qu. 67. a. 1.

règle se produisit toujours de plus en plus nettement dans la conscience de l'Eglise, quoiqu'elle soit déjà fondée sur le droit divin et qu'elle soit soumise à la détermination légale et à la direction pastorale de l'Eglise. On se demandait donc si un Mariage *ratum nondum consummatum* d'un des conjoints peut être rompu, quant au lien, si celui-ci émettait des vœux solennels et pour toujours dans un des Ordres approuvés par l'Eglise (1). Saint Bonaventure, dans ce cas, fonde la dissolubilité du Mariage sur ce que ce sacrement *(matrimonium ratum)* ne réalise que provisoirement l'union spirituelle des époux en vue du lien matrimonial et de la vie conjugale jusques et y compris l'image de l'union du Christ avec son Eglise et même ainsi l'obligation de l'indissolubilité en général. Si donc cette union spirituelle entre l'homme et la femme est rompue par un vœu solennel, c'est-à-dire par la séparation à jamais du monde et de ses désirs, et ainsi par la mort spirituelle d'un des conjoints, l'autre partie était libérée du lien conjugal (2). Ainsi pense saint Thomas (3). A cette question se rattachait la dispense de *copula* qui était reconnue à chaque partie pour deux mois après le Mariage, afin qu'elle pût encore pendant ce temps se résoudre à entrer (4) dans un Ordre. Avec la *consummatio matrimonii* cette possibilité de dissolution cesse et l'indissolubilité devient absolue.

6. Plus encore que l'indissolubilité le caractère monogamique est de l'essence du Mariage même au point de vue moral naturel. Duns Scot sur plusieurs points donna libre cours à la liberté divine, même quand il s'agissait de moyens nécessaires à l'obtention des fins dernières. On peut encore le voir ici. D'après lui la monogamie à proprement parler n'appartient pas plus que l'indissolubilité à la loi naturelle, mais bien à la loi divine positive, portée à l'origine, et à la loi évangélique. Du moins il relâcha la connexion de ces

(1) *Sentt.* 4, 27, 9. — (2) Bonav. *in Sentt.* 4, 27. a. 3. qu. 2.
(3) *Suppl.* qu. 61. a. 2. — (4) Bonav. *l. c.* dist. 32. a. 1. qu. 2.

lois et du droit naturel (1). Saint Thomas porte encore plus loin les conséquences de la loi naturelle, car pour lui le Mariage est déjà un devoir en général *(ad officium naturae)* et tout vrai Mariage est, sinon un sacrement proprement dit, du moins habituellement un sacrement et entraîne avec lui l'indissolubilité et le caractère monogamique (2).

7. Il y a des empêchements de Mariage, voire des empêchements dirimants, même dans le droit naturel ; divers autres y ont été ajoutés par la loi positive. Le signe extérieur du Mariage, même avant le Christianisme, c'est le contrat, et la validité d'un contrat dépend de l'aptitude des contractants, de leur libre consentement à l'engagement, du fond ou de l'objet du contrat et de l'observation des formalités déterminées. A ces quatre aspects du contrat se rattachent les empêchements dirimants du Mariage, et ils ne déterminent pas seulement pour des cas fixes l'invalidité du contrat, en cas de non-accomplissement des conditions, mais de plus ils le prohibent. Relativement à ces lois, l'Eglise, c'est-à-dire le pape, comme son chef, ordinairement en union avec un concile général, s'attribue tout pouvoir d'établir, en dehors des empêchements dirimants *ex jure naturali* que notre raison nous a déjà montrés dérivant de l'essence du Mariage et de ceux *ex jure divino* que, d'après la sainte Ecriture, Dieu même a fixés, encore d'autres empêchements *juris ecclesiastici*. A cet égard on peut voir exposés dans saint Bonaventure et dans saint Thomas tous les empêchements dirimants, encore aujourd'hui en vigueur, y compris ceux qui sont de droit ecclésiastique, à l'exception de deux *(clandestinitas, raptus)* que le concile de Trente a ajoutés à ceux reconnus jusqu'alors.

(1) *Reportt.* 4, 33, 2 : Aliter potest dici, quod sic institutum est matrimonium, ut regulariter una sit unius, tamen aliter posset institui propter majus bonum, quam sit bonum illius, ut instituitur primo modo, et sic aliquando instituebatur et dispensabatur contra primam institutionem.

(2) *Suppl.* qu. 59. a. 2.

C'est une question de dogme et intéressant l'objet de l'histoire du dogme que celle du droit qu'a l'Eglise d'établir des lois qui déterminent la validité d'un sacrement et de démontrer ce droit. La question est traitée par Duns Scot, et saint Thomas en prépare la solution en expliquant le pouvoir du pape de confier à un prêtre ordinaire l'administration valide de la Confirmation. D'après cela l'Eglise, relativement aux quatre sacrements qui se rattachent à la sanctification de ses membres (du *corpus mysticum Christi*), est investie d'un grand pouvoir législatif et juridictionnel pour prendre les dispositions relatives à la matière éloignée, au ministre et aux sujets, et qui conditionnent, en même temps, la validité du sacrement ; il s'agit là de la Confirmation, la Pénitence, l'Extrême-Onction, le Mariage. Ce pouvoir découle de la plénitude de la puissance que le Christ a donnée à Pierre. Par là l'Eglise ne change rien à l'essence du signe extérieur et rien donc à l'essence du contrat, mais elle établit des lois relatives au ministre, aux sujets, à leurs aptitudes habituelles, à leur libre consentement, à diverses formalités, et qui conditionnent d'une manière éloignée la validité du sacrement (1).

(1) *Reportt.* 4, 28, sch. 2 : Licet aliquid possit (ecclesia) immutare ex parte materiae vel suscipientium hoc sacramentum, sicut in sacramento Poenitentiae. Potest enim ordinare quae personae sunt aptae ad contrahendum, et quae non, et illos ineptos illegitimare et alios sicut aptos legitimare.

TABLE DES MATIÈRES

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE I

DÉVELOPPEMENT DES DOCTRINES DOGMATIQUES SUR LA NATURE DE L'HOMME

CHAPITRE II

LA DOCTRINE RELATIVE A L'ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME CHEZ LES THÉOLOGIENS DU MOYEN AGE

CHAPITRE III

Doctrine sur le péché en général et le péché originel en particulier

CHAPITRE IV

Doctrine de la grace et de la prédestination

CHAPITRE V

Doctrines sur les fins dernières de l'homme et du monde (eschatologie)

QUATRIÈME PARTIE

Histoire des dogmes concernant l'Eglise, la primauté et les sacrements.

—

CHAPITRE Ier

De l'Eglise en général

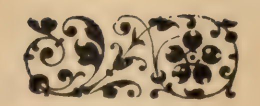
CHAPITRE II

Développement de la doctrine de la primauté de l'évêque de Rome

CHAPITRE III

Développement de la doctrine sacramentaire

Pour les *errata* voir la table générale qui en sera faite à la fin de l'ouvrage.



Vannes. — Imprimerie LAFOLYE frères

vol. 5
11205

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA
11205.

